PROCLO
COMMENTO AL CRATILO DI PLATONE

Testo greco a fronte

A cura
di Michele Abbate

SOMMARIO

A mia moglie Simona,
per la forza, il coraggio e per come sa difendere le sue idee.

«Forse, nell'imperscrutabile trama degli eventi che gli dèi ci concedono, tutto ciò ha un suo significato»

Antonio Tabucchi

SAGGIO INTRODUTTIVO

di Michele Abbate

PROCLO COMMENTATORE E INTERPRETE DEL *CRATILO* DI PLATONE

CAPITOLO I

Il significato e la funzione del *Cratilo* nell'interpretazione procliana

1. *Il cosiddetto* "Commento al Cratilo" *di Proclo*

Tra le diverse opere del filosofo neoplatonico Proclo – diadoco, ovvero scolarca, della "Scuola platonica" di Atene nel V sec. d. C.[1] – è giunto sino a noi un testo in cui sono state raccolte in forma di estratti le considerazioni filosofico-esegetiche procliane riguardanti il dialogo *Cratilo* di Platone. La rilevanza di questo testo, che la tradizione ci ha tramandato con il titolo "*Estratti utili dagli scolî* (ma si potrebbe anche dire *note di commento*) *del filosofo Proclo al* Cratilo *di Platone*"[2], è davvero notevole anche in considerazione del fatto che esso costituisce l'unico commentario antico specificamente dedicato al *Cratilo* che sia a noi pervenuto. Solo negli ultimi decenni sono state proposte alcune traduzioni in lingua moderna di questi estratti[3] e sono stati pubblicati alcuni studi monografici e diversi contributi concernenti alcune particolari tematiche in essi trattate[4].

Benché, come si è detto, tale commento sia giunto sino a noi solo in forma di estratti e, per giunta, incompleto, in quanto si interrompe improvvisamente in riferimento all'interpretazione del passo 407a8-c2 del *Cratilo* ove viene trattato il teonimo "Atena", tuttavia si tratta di un'opera di grande rilevanza non solo in re-

lazione all'esegesi neoplatonica di Platone, ma anche per la complessa ed articolata concezione del linguaggio che in essa viene proposta attraverso una particolare interpretazione del dialogo in questione[5]. Inoltre il significato ed il valore di questo testo vanno ricondotti al generale e fondamentale influsso che il Neoplatonismo[6] ha esercitato sulla storia del pensiero occidentale in tutte le sue diverse articolazioni, compresa quella concernente la riflessione sulla natura del linguaggio e delle parole.

Se si considera che il *Cratilo* di Platone è uno dei dialoghi più studiati e variamente interpretati non solo da studiosi specialisti di storia del pensiero antico[7], ma anche da linguisti e filosofi del linguaggio[8], pare per lo meno curioso che il testo che riporta in forma di estratti parte dell'esegesi procliana di questa opera platonica sia stato oggetto, come si è detto, solo negli ultimi anni di attenzione ed interesse almeno da parte di alcuni specialisti della tradizione filosofica neoplatonica. Per comprendere la complessità e rilevanza di quello che per comodità, a prescindere dall'effettiva forma in cui ci è pervenuto, chiameremo *Commento al Cratilo* di Proclo, occorre comprendere quali siano i presupposti teorici costitutivi della concezione neoplatonica procliana circa la natura delle parole e dei nomi[9].

Il nostro autore attraverso l'interpretazione del *Cratilo* propone una complessa ed articolata "concezione-φύσει (= per natura)" dei nomi, ovvero una prospettiva in base alla quale gli ὀνόματα (= nomi) sono concepiti come "naturalmente" connessi ai referenti ai quali corrispondono e quindi come *rappresentazioni concettuali* dell'essenza delle cose che essi indicano. Secondo tale concezione il nome risulta come un'*immagine artificiale* prodotta dal pensiero e dall'analisi dell'essen-

za delle cose: l’aspetto naturale e quello della convenzione si intrecciano quindi nella concezione procliana in modo inscindibile. Tuttavia, secondo la prospettiva teoretico-filosofica del nostro autore, i nomi possono in alcuni casi risultare arbitrari e casuali, ovvero allorché venga meno il rapporto di rispecchiamento reciproco tra parola e cosa. In sostanza, in base alla prospettiva neoplatonica di Proclo la fallibilità del linguaggio degli uomini si rivela proprio nell’inevitabile scissione fra il piano dell’immagine concettuale (εἶδος = forma) espressa nel nome e quello della materia fonica (ὕλη = materia), scissione che riflette la più universale dicotomia fra realtà intelligibile e mondo fenomenico[10].

Radicalmente contrapposto al linguaggio umano è quello degli dèi: in essi pensiero ed essenza della realtà coincidono in una forma di unità/identità. Secondo la prospettiva procliana il pensare divino nella dimensione intellettiva, come si vedrà, è in se stesso un “far sussistere”: in effetti negli estratti dal *Commento al Cratilo* di Proclo viene esplicitamente affermato che il nominare negli dèi è strettamente unito al pensare. Alla luce di tale concezione l’analisi etimologico-filosofica dei nomi divini appare, a tutti gli effetti, un autentico strumento di rivelazione non solo dell’essenza delle cose, ma anche della natura stessa della dimensione divina: all’uomo è così concessa la possibilità di risalire all’origine più autentica della realtà. In effetti, è opportuno a tale proposito osservare per inciso che l’esegesi procliana del *Cratilo* risulta assai rilevante anche come un significativo modello ermeneutico-filosofico per comprendere la finalità e il significato, fin nelle sue origini più remote, di quel particolare “trattamento” delle parole, che è noto, ancora oggi, come *etimologia filosofica*.

La natura della differenza fra lingua degli uomini e lingua degli dèi, come vedremo, viene esplicitata da Proclo nel corso del suo commento attraverso l'analisi etimologica di talune coppie di nomi che sulla scorta di alcuni versi di Omero fornirebbero un fondamentale esempio per comprendere la differenza fra il nominare divino e quello umano: in tali coppie di nomi (Ξάνθος e Σκάμανδρος, χαλκίς e κύμινδις, Μυρίνη e Βατίεια) in relazione al medesimo referente viene indicato rispettivamente e nell'ordine il nome divino e quello umano[11]. Attraverso questa analisi Proclo dimostra la superiorità del denominare divino rispetto a quello umano, mettendo in luce come i nomi assegnati dagli dèi colgano in modo immediato e con assoluta precisione l'autentica essenza della cosa denominata.

Nella categoria dei nomi divini, ovvero dei θεῖα ὀνόματα, rientrano anche i nomi propri degli dèi. Se si considera che l'etimologia dei teonimi alla luce della concezione procliana diviene a tutti gli effetti fonte di rivelazione di verità teologiche, si comprende il motivo per cui Proclo nel suo commento propone l'interpretazione etimologica – spesso assai articolata e complessa – di molti nomi di divinità tradizionali dell'Olimpo greco. Particolarmente significative, nel commento procliano, risultano, tra le altre, le etimologie di teonimi come *Zeus*, *Crono*, *Urano*,[12] sulla base delle quali Proclo mostra le proprietà di ciascuno di questi dèi e la sua specifica collocazione all'interno della struttura gerarchica divina che permea il reale nella sua totalità[13]: i teonimi vengono così interpretati etimologicamente in accordo con i principi della metafisica e della teologia procliane.

Senza dubbio l'interpretazione di Proclo del *Cratilo* prende le mosse da esigenze e prospettive teoretiche

profondamente diverse rispetto a quelle che caratterizzano il dialogo platonico. Occorre pertanto comprendere anche in che misura il pensiero sulla natura del linguaggio espresso da Platone nel *Cratilo* risulti completamente rielaborato e trasformato da Proclo. In confronto con la prospettiva platonica, la concezione filosofico-linguistica procliana rappresenta, con ogni probabilità, un momento d'involuzione rispetto a un approccio più moderno quale è quello di Platone che si mostra più consapevole della dimensione autonoma del linguaggio e dell'indagine epistemologica intorno alla sua natura. Ciò dipende dal fatto che la prospettiva procliana è tutta incentrata sulla concezione delle parole come depositarie di verità originarie e divine, concezione che sembra implicare di per se stessa uno sbocco nella direzione della teologia. Al linguaggio vengono infatti attribuiti da Proclo una intrinseca verità di matrice metafisico-teologica ed un fondamento divino, aspetti che tendono a far perdere di vista – anche se non completamente, come vedremo – la dimensione storica e culturale alla quale sono costitutivamente legati la natura e il significato dei nomi e delle parole. Per tali motivi, se si considera il carattere di novità di alcuni dei risultati della concezione platonica e di quella aristotelica del linguaggio, anche sulla scorta degli esiti della riflessione sofistica, rispetto alla gran parte delle concezioni precedenti, l'interpretazione procliana del *Cratilo* sembra rappresentare una parziale ripresa di arcaiche concezioni mitico-sacrali, di fatto estranea sia alla riflessione platonica sia a quella aristotelica sulla natura del linguaggio: queste ultime, in effetti, appaiono spesso connotate da un certo ironico distacco rispetto alle concezioni arcaiche di matrice mitico-religiosa e sacrale. A tale proposito, è opportuno altresì

sottolineare che alcuni importanti capitoli/paragrafi[14] degli estratti dal *Commento al Cratilo* sono dedicati alla critica della concezione aristotelica, di matrice convenzionalista, concernente la natura ed il valore dei nomi: in essi Proclo, infatti, mira proprio a confutare il convenzionalismo su cui è incentrata la filosofia del linguaggio di Aristotele[15]. Si tenga comunque presente che oltre al pensiero aristotelico Proclo mostra di conoscere anche la riflessione stoica sulla natura del linguaggio e sul valore dell'etimologia, riflessione dalla quale egli sembra anche riprendere alcuni spunti di analisi. Inoltre in alcuni passi del *Commento al Cratilo* viene proposto un interessante confronto tra le "concezioni-φύσει" – ovvero, come si è detto, quelle prospettive secondo cui esiste un legame "naturale" fra nome e oggetto denominato – alle quali Proclo riconduce sia la posizione di Pitagora sia quella di Epicuro, rispetto alle "concezioni-θέσει (= per convenzione)", ad esempio, di Democrito e Aristotele, secondo cui, invece, il legame fra parola e cosa è convenzionale e arbitrario[16].

Per quanto la posizione sostanzialmente "anti-convenzionalista" di Proclo risulti, nella sua strutturazione concettuale ed argomentativa, assai articolata e, per certi versi, complessa, oltre che scevra da quell'ingenuo naturalismo di matrice sostanzialmente arcaicizzante che è sostenuto da Cratilo nell'omonimo dialogo platonico, ciò che emerge dall'analisi della concezione procliana sulla natura dei nomi è un'importante considerazione di carattere generale: laddove le parole vengano intese per il tramite dell'analisi etimologica come in se stesse depositarie di autentiche verità e rivelazioni sulla natura del reale, in quanto si ritiene che esse abbiano il loro fondamento più autentico e origi-

nario nella realtà divina o in una dimensione aurorale di verità, la riflessione sulla natura delle parole non può essere autonoma, ma appare intrinsecamente legata a quella teologica o a prospettive e orizzonti di pensiero connessi a particolari forme di rivelazione di carattere divino. Il motivo di ciò può forse essere rinvenuto nel fatto che il linguaggio, se viene ricondotto nella sua origine e "fondazione" ad una dimensione ulteriore e trascendente rispetto a quella umana, risultando con ciò privato della sua intrinseca, essenziale e specificamente determinata storicità, può essere concepito come uno strumento di rivelazione di ciò che è autenticamente originario e, quindi, divino. In quelle forme di pensiero e in quelle culture in cui alle parole viene attribuito un fondamento o un'origine divini, una riflessione sulla natura di queste sembra necessariamente risolversi in una speculazione di carattere teologico.

Mentre Platone nel *Cratilo* cerca di svincolare la riflessione sulla natura dei nomi da una dimensione di carattere mitico-sacrale e se la sua fondamentale intuizione consiste – come si cercherà di chiarire nel presente saggio introduttivo – nell'aver mostrato come la ricerca sulla natura dei nomi renda necessaria l'individuazione di un fondamento epistemologico, con Proclo la riflessione sulla natura dei nomi torna a rivestirsi di alcune delle connotazioni proprie del sapere arcaico di matrice mitico-religiosa, soprattutto in considerazione dell'uso "teologico" che egli fa dell'analisi etimologica in relazione al significato originario ed autentico dei teonimi.

Gli estratti che riportano l'esegesi procliana del *Cratilo* si rivelano così un documento fondamentale per comprendere l'orizzonte filosofico ed ermeneutico in base al quale nel tardo neoplatonismo una par-

ticolare forma di “filosofia del linguaggio” viene profondamente intrecciata con la riflessione teologica. Particolarmente interessante appare anche il modo in cui Proclo supporta la sua analisi e interpretazione con continui riferimenti e rinvii – oltre che molteplici dirette citazioni – a quelli che all’epoca erano considerati i testi fondamentali della rivelazione concernente la natura della realtà divina: accanto ai poemi omerici e alla *Teogonia* di Esiodo, soprattutto la poesia orfica e gli *Oracoli Caldaici*. Attraverso lo studio del commento procliano risulta così possibile ricostruire e comprendere come nel tardo Neoplatonismo anche la riflessione sulla natura dei nomi conduca necessariamente alla teologia[17]. Particolarmente interessante è anche considerare la modalità con la quale Proclo interpreta in modo sistematico il *Cratilo* alla luce dei presupposti filosofici ed esegetici della prospettiva neoplatonica. Ciò lo conduce, come vedremo, ad attribuire a tale dialogo un preciso signifcato e una specifica funzione in rapporto al percorso educativo che chi intende conoscere e comprendere autenticamente la filosofia e la teologia di Platone deve intraprendere. Attraverso la riflessione proposta nel *Cratilo*, infatti, secondo la prospettiva ermeneutica e filosofica procliana, è possibile cogliere come ogni aspetto del reale, compresi i nomi, faccia parte di una struttura complessivamente ordinata e gerarchizzata sulla base di complicate articolazioni e livelli di divinità. Infatti per Proclo il signifcato di fondo del *Cratilo* è quello di mostrare come l’attività del dare i nomi alle cose si delinei come una sorta di imitazione in senso analogico dell’azione plasmatrice e ordinatrice del Demiurgo[18], ovvero il dio – identificato da Proclo con Zeus “intellettivo” – che secondo quanto si legge nel *Timeo* di Platone ha dato forma al nostro uni-

verso. Attraverso la sua azione plasmatrice, il Demiurgo, secondo quanto Proclo trova confermato anche nella poesia degli *Oracoli Caldaici*, avrebbe disseminato il cosmo di segni e simboli divini, di cui fanno parte anche i nomi divini stessi e attraverso i quali è possibile comprendere e cogliere la natura intrinsecamente divina dell'intero universo, in tutte le sue più diverse articolazioni. Occorre infatti tenere sempre presente che la prospettiva linguistico-filosofica di Proclo può essere compresa pienamente solo se viene considerata alla luce di quella particolare forma di Neoplatonismo elaborata e sistematizzata da Proclo in base alla quale quasi ogni genere di riflessione filosofica deve trovare il suo definitivo coronamento in un'universale sinossi di natura metafisico-teologica.

2. *Ruolo e funzione del* Cratilo *nel* "cursus studiorum" *della Scuola neoplatonica*

L'attività esegetica nel tardo Neoplatonismo ed in particolare nella "Scuola platonica" di Atene, di cui Proclo, come si è detto, fu scolarca nel sec. V d. C., può essere intesa come un'effettiva forma del "fare filosofia"[19]. Commentare un testo di Aristotele, autore considerato, nell'ambito del *cursus studiorum* neoplatonico, come "propedeutico" alla lettura di Platone, o un dialogo di quest'ultimo significa di fatto sviscerare in modo sistematico ogni argomento affrontato in tali testi e anche tutto ciò che può apparire solo accennato o implicito. In particolare, l'interpretazione dei dialoghi di Platone, costruita sulla base di complesse e articolate griglie ermeneutiche[20], non fornisce solo un'esegesi letterale dei testi commentati, ma va a costituire e formare un

sistema di pensiero che si delinea di fatto come una rielaborazione anche radicale della filosofia platonica, benché l'intenzione degli esegeti neoplatonici fosse in realtà quella meramente di esplicitare e chiarire ciò che viene affermato da Platone. Per il commentatore neoplatonico "interpretare" vuol dire anche penetrare ciò che l'autore ha lasciato implicito tra le pieghe del testo, poiché proprio nel significato più riposto si può celare la più autentica e preziosa verità dell'opera commentata. L'esegesi, pertanto, diviene nel Neoplatonismo l'attività fondamentale e centrale della Scuola: il maestro offre ai suoi discepoli commenti[21] che si delineano di fatto come interpretazioni finalizzate a rinvenire nei testi di Platone una dottrina metafisico-teologica assolutamente sistematica e perfettamente compiuta. Dal vivo insegnamento consistente nell'esegesi filosofica nascono e si consolidano articolate prospettive teoretiche che giungono a formare un organico e complesso sistema di pensiero.

Il carattere sistematico dell'attività esegetica all'interno della Scuola può essere colto in tutta la sua portata se si tiene conto del fatto che essa era basata su un ben definito programma di studio e preparazione che si articolava secondo un preciso ordine di lettura di testi filosofici, tale da costituire un vero e proprio canone ed in grado di avvicinare, anche attraverso l'acquisizione di una scala specifica di virtù[22], il discente alla somma verità contenuta nella filosofia di Platone. Questo canone di lettura di testi filosofici, stabilito e fissato già all'interno della Scuola di Giamblico (III-IV sec. d. C.)[23], che culminava nello studio e commento dei dialoghi platonici, doveva garantire per tappe il progressivo cammino di perfezionamento etico e filosofico degli allievi della Scuola[24]. Sotto la guida del maestro,

il discente doveva così affrontare, in primo luogo, una serie di opere in grado di fornirgli la necessaria formazione ed edificazione morali. In questa prima fase, sostanzialmente preparatoria e introduttiva, venivano commentati soprattutto i *Versi d'oro* (pseudo-) pitagorici[25] ed il *Manuale* di Epitteto, opere la cui lettura e commento erano finalizzate sostanzialmente alla purificazione dell'anima, alla delineazione di quali siano i doveri nei confronti degli dèi e degli uomini, e alla comprensione di ciò che appartiene e si confà in modo autentico all'uomo.

La seconda fase della formazione e preparazione del discente consisteva nell'analisi e commento delle opere soprattutto logiche di Aristotele, considerate come strumenti indispensabili per l'attività esegetica e la riflessione filosofica. Lo studio di Aristotele iniziava con la lettura ed il commento delle *Categorie*, accompagnati o introdotti dallo studio dell'*Isagoge*, ovvero "*Introduzione*" alle *Categorie*, di Porfirio: tali testi infatti fornivano una fondamentale introduzione alla logica aristotelica, ritenuta indispensabile strumento in ogni ambito speculativo anche al fine di elaborare rigorose forme di ragionamento e di riflessione. Così le opere logiche aristoteliche venivano a costituire, secondo la terminologia neoplatonica ripresa dai culti misterici, i "piccoli misteri" la cui funzione era quella di introdurre e preparare ai "grandi misteri", ovvero ai dialoghi di Platone nei quali si trovava racchiusa la forma più alta di verità, vale a dire quella teologica e divina. Concluso questo ciclo di letture e studi introduttivi, si potevano a questo punto affrontare finalmente i dialoghi di Platone. Anche questi ultimi, a loro volta, venivano letti e studiati secondo un preciso ordine, che, come si è detto, fu reso canonico da Giamblico e che venne se-

guito anche da Proclo[26] e sicuramente dagli autori neoplatonici della così detta Scuola d'Alessandria, come si evince in particolar modo dall'anonimo testo dal titolo *Prolegomeni alla filosofia di Platone* in cui viene delineato il senso e la finalità della successione nella lettura dei dialoghi[27]. L'ordine di lettura (il "canone") delle opere platoniche era in sostanza diviso in due differenti cicli di insegnamento. Nel "programma" del primo ciclo rientravano nell'ordine i seguenti dieci dialoghi:

1. *Alcibiade I*
2. *Gorgia*
3. *Fedone*
4. *Cratilo*
5. *Teeteto*
6. *Sofista*
7. *Politico*
8. *Fedro*
9. *Simposio*
10. *Filebo*

Una volta completato questo primo ciclo di lettura e commento, si veniva introdotti al secondo ed ultimativo ciclo di insegnamento incentrato sui due dialoghi che, secondo la prospettiva esegetica neoplatonica, rappresentavano i vertici della speculazione metafisico-teologica di Platone, vale a dire, nell'ordine, il *Timeo* ed il *Parmenide*, attraverso la cui esegesi il discente veniva introdotto ai "misteri" più alti della dottrina platonica, ovvero alla sua dimensione squisitamente teologica. Questi due dialoghi, infatti, erano considerati dagli esegeti della Scuola il vertice dell'insegnamento platonico: il *Timeo* descrive l'azione di plasmazione da parte del dio Demiurgo dell'intero cosmo e indirettamente,

come vedremo più avanti, degli esseri che lo popolano; il secondo, invece, viene interpretato dai neoplatonici come la descrizione, a partire dal Principio Primo assolutamente trascendente (che corrisponde secondo l'esegesi neoplatonica all'Uno-Uno della "prima ipotesi" del *Parmenide*[28]), dei diversi livelli ad un tempo metafisici e divini entro cui risulta articolato il reale.

Ritornando all'elenco sopra riportato dei dieci dialoghi facenti parte del primo ciclo di studio della dottrina platonica, in esso il *Cratilo* occupa, nell'ordine, il quarto posto, ovvero una posizione, per così dire, di livello sostanzialmente intermedio. Occorre allora cercare di comprendere la ragione di una tale collocazione, ma per fare ciò si deve considerare la funzione dello studio del *Cratilo* nell'*iter* formativo del discente in relazione a quella svolta dagli altri dialoghi appartenenti al primo ciclo. A ciascuno di questi dialoghi veniva attribuita una determinata funzione propedeutica e formativa, nell'ordine, di matrice etica, poi logica/dialettica e, in conclusione, fisica e/o teologica. L'*Alcibiade I* apriva il ciclo di studio della dottrina di Platone, in quanto veniva considerato un'opera di argomento complessivamente propedeutico per via del suo contenuto etico e del suo fine consistente, in base all'interpretazione neoplatonica, nel mettere in luce come l'uomo debba comprendere la natura della propria autentica e divina essenza. Ad esso faceva seguito un approfondimento delle tematiche etiche, strettamente connesse anche con la questione concernente la natura della virtù – tanto nella sua dimensione etica quanto in quella politica – e l'autentica e in sé purificatrice presa di coscienza del carattere immortale e divino dell'anima; tali tematiche venivano sviluppate attraverso la lettura ed il commento, rispettivamente,

del *Gorgia*[29] e del *Fedone*, dialoghi a loro volta considerati funzionali alla completa edificazione e formazione etico-spirituale del discente.

A questo punto, stando all'ordine canonico dei dieci dialoghi nel primo ciclo di studio della dottrina di Platone, venivano nell'ordine il *Cratilo* ed il *Teeteto*. Essi erano letti ed interpretati come i dialoghi che, dopo la formazione di tipo etico, si rivolgevano alla riflessione di carattere logico-dialettico[30] avente per oggetto la conoscenza e la natura degli enti, ovvero della realtà delle cose: ciò si evince, non solo da quanto Proclo, come vedremo, afferma nelle sue note di commento al *Cratilo*, bensì anche da quanto è affermato nel già citato testo anonimo dal titolo *Prolegomeni alla filosofia di Platone*. Qui[31] si afferma che dopo lo studio del *Fedone* si perviene alla conoscenza degli enti (ἐπὶ τὴν γνῶσιν τῶν ὄντων), che possono essere considerati e studiati nei nomi o nelle cose (ταῦτα δὲ τὰ ὄντα ἢ ἐν ὀνόμασι[32] θεωροῦνται ἢ ἐν πράγμασιν); dunque dopo i tre precedenti dialoghi occorre affrontare la lettura e lo studio, per quarto, del *Cratilo*, in quanto fornisce insegnamenti sui nomi (ὡς περὶ ὀνομάτων διδάσκοντα); quindi si deve passare al *Teeteto* in quanto fornisce insegnamenti sulle cose (ὡς περὶ πραγμάτων)[33]. Quanto nei *Prolegomeni* viene affermato a proposito del *Cratilo* non sembra incompatibile con ciò che Proclo, in modo decisamente più articolato e preciso, dice nel suo commento a questo dialogo, ovvero che Platone in esso intende fornire insegnamenti sui principi degli enti e della dialettica, in considerazione del fatto che egli congiuntamente alla trattazione dei nomi vi tratta anche delle cose di cui essi sono nomi[34]. Quindi il *Cratilo*, stando a quanto afferma Proclo, svolgerebbe una funzione dialettica[35]

proprio in quanto attraverso la riflessione sui nomi e attraverso quella sulle cose cui essi si riferiscono illustra sia la natura della realtà sia i principi che sono alla base degli enti che costituiscono la realtà, elevandoci così verso di essi. In effetti, come si vedrà più avanti, nella prospettiva procliana, sulla base della concezione secondo cui quelli che sono autenticamente nomi rispecchiano in se stessi la natura delle cose alle quali si riferiscono, attraverso l'analisi etimologica è possibile comprendere la realtà degli enti denominati, ma al contempo, attraverso la conoscenza dei teonimi, anche i principi divini che stanno alla base della realtà. Come infatti si è detto in precedenza e come verrà mostrato ulteriormente più avanti, il *Cratilo* ha per Proclo una precisa funzione anche in relazione alla riflessione teologica.

Dopo la lettura e il commento del *Cratilo* e del *Teeteto*, venivano affrontati nell'ordine il *Sofista* ed il *Politico*. Essi, insieme ai due dialoghi immediatamente successivi in base al *curriculum* giamblicheo, ovvero il *Fedro* ed il *Simposio*, e ad altri tra cui anche il *Fedone* e il *Cratilo* stesso, erano considerati da Proclo i testi fondamentali per la rivelazione della dottrina mistica (μυσταγωγία) di Platone, come si evince da un passo del primo libro della *Teologia Platonica*[36], cioè di quell'opera che costituisce il capolavoro procliano di sistematizzazione e rielaborazione in senso teologico della dottrina di Platone. *Sofista* e *Politico*, da un lato, e *Fedro* e *Simposio* (in riferimento al "discorso di Diotima"), dall'altro, vengono infatti interpretati ciascuno come descrizione di specifiche articolazioni della realtà, cui corrispondono, secondo la concezione propria del tardo Neoplatonismo, determinati livelli di divinità[37].

Infine il *Filebo*, relativamente al quale è giunta fino a noi una sorta di sintesi del commento di Damascio[38], occupava una posizione di assoluto rilievo, in quanto con esso si concludeva la prima parte dello studio della dottrina di Platone. Dopo questo dialogo infatti si apriva il secondo ed ultimo ciclo nel quale, attraverso lo studio, nell'ordine, del *Timeo* e del *Parmenide*, si giungeva a contemplare i vertici della riflessione teologica di Platone. Nel *Filebo*, infatti, è contenuta, in base all'interpretazione tardo-neoplatonica, la trattazione dei fondamenti concettuali necessari per intrecciare fra loro, in una perfetta sinossi complessiva, la speculazione etica insieme a quella metafisico-teologica. In tale dialogo, infatti, oltre ai due principi originari della totalità molteplice del reale, vale a dire *Limite* e *Illimitato*, vengono tramandati da Platone, secondo quanto afferma Proclo nel libro I della *Teologia Platonica*[39], i caratteri principali del Bene, che, come è noto, viene identificato da quasi tutti gli autori neoplatonici con il Principio Primo stesso assolutamente trascendente, vale a dire l'Uno-in-sé.

Sulla base di questa breve analisi del *curriculum* di studio seguito dalla maggior parte degli autori appartenenti alla tradizione tardo-neoplatonica, si comprende chiaramente come i dialoghi platonici venissero interpretati come tappe di un cammino di edificazione e conoscenza che dall'etica deve condurre, attraverso l'ontologia e la metafisica, conclusivamente alla teologia. Anche nel caso del *Cratilo*, gli insegnamenti fondamentali e più importanti in esso contenuti sono riconducibili alla dimensione teologica.

3. *Il ruolo del* Cratilo *nella riflessione teologica procliana*

Nella *Teologia Platonica* Proclo attribuisce una funzione fondamentale all'interpretazione delle etimologie dei teonimi contenute nel *Cratilo* di Platone al fine di cogliere il livello gerarchico, il ruolo e le proprietà di quelle divinità che, nonostante la loro trascendenza, risultano effettivamente nominabili[40]: questi aspetti risulterebbero, infatti, direttamente desumibili e ricavabili dal significato originario del loro nome. L'etimologia dei teonimi diventa così uno strumento di indagine decisivo in vista della riflessione teologica. Tale questione di metodo viene affrontata in termini generali nell'ultimo paragrafo del I libro della *Teologia Platonica,* ove Proclo, per introdurre l'argomento, precisa che una trattazione specifica merita la problematica relativa ai nomi divini[41]. Una parte essenziale della dottrina platonica sulla natura degli dèi, infatti, risulta, a suo avviso, desumibile da essi: entro tale prospettiva, attraverso l'analisi dei significati etimologici dei teonimi presi in considerazione nel *Cratilo*, è possibile ricavare fondamentali indicazioni circa la natura di ciascun dio. Proclo parte infatti dal seguente presupposto:

> «Socrate nel *Cratilo* ritiene opportuno rivelare la correttezza dei nomi in modo specifico nell'ambito degli esseri divini»[42].

La questione concernente la "correttezza dei nomi" (ὀρθότης τῶν ὀνομάτων) costituisce in effetti il tema fondamentale del *Cratilo* di Platone. Con tale espressione Proclo, sulla scorta del dialogo platonico, intende riferirsi al rapporto naturale e, per così dire, diretto fra

nome e referente: il nome viene inteso come un'immagine e una rappresentazione effettiva dell'essenza della cosa di cui è nome. Ciò significa, nella prospettiva esegetica procliana, che attraverso l'analisi dei teonimi, posti correttamente o addirittura stabiliti dagli dèi stessi, è possibile risalire all'autentica natura di ciascun dio. Anche a proposito dei nomi divini, Proclo elabora una complessa gerarchia strutturata in base alla loro origine e conseguentemente al loro diverso grado di corrispondenza con il proprio referente. Esistono, infatti, nomi divini che hanno la loro origine negli dèi stessi; altri di grado più basso sono prodotti da entità divine di livello inferiore, vale a dire dalla classe demonica; infine di terzo rango sono quelli composti da esseri umani sapienti che operano direttamente per ispirazione o attraverso il ragionamento formando così nomi che sono "immagini" delle entità cui sono riferiti, in quanto ne descrivono la natura. Riguardo ai nomi di rango più elevato, ovvero quelli che hanno origine e fondamento negli stessi dèi, Proclo afferma:

> «dunque, per dirla in breve, quelli primissimi e principalissimi e realmente divini tra i nomi bisogna presupporre che abbiano il loro fondamento negli dèi stessi»[43].

Si tratta dei nomi più autentici in quanto custodiscono nel loro autentico significato la vera natura delle divinità che designano. Tali nomi sono di per se stessi *divini* in quanto risalgono agli dèi stessi. Di secondo livello sono i nomi di origine demonica:

> «Quelli che vengono per secondi e che sussistono in modo intellettivo come immagini di questi [*scil.* dei

> nomi di primissimo livello] si deve dire che appartengono alla classe demonica»[44].

I nomi di origine demonica, dunque, sono imitazioni di natura intellettiva di quelli autenticamente divini. Al terzo livello, infine, appartengono i teonimi plasmati da esseri umani sapienti o per divina ispirazione o attraverso la riflessione razionale sulla realtà divina.

> «A loro volta quelli che vengono per terzi rispetto alla verità, in quanto sono plasmati in modo logico-discorsivo e ricevono un ultimo e lontano riflesso delle realtà divine, diremo che sono rivelati da parte dei sapienti, i quali operano ora in modo divinamente ispirato, ora in modo intellettivo, e producono così immagini soggette a movimento delle loro visioni interiori»[45].

Il riferimento è a quei teonimi che sono il prodotto della riflessione umana di tipo razionale, logico-discorsivo, sulla natura delle realtà divine. Proprio in considerazione di ciò, tali nomi non sono in grado di cogliere in senso originario l'autentica natura delle divinità alle quali si riferiscono, bensì solo i lontani riflessi della loro realtà, anche quando siano il prodotto di divina ispirazione e non di un'attività di tipo intellettivo. Proprio in quanto plasmati in forma logico-discorsiva, ovvero, potremmo dire, in forma linguistica, tali nomi costituiscono immagini in movimento, in quanto vengono espressi mediante suoni articolati, delle visioni della realtà divina che i sapienti raggiungono, come si è detto, per ispirazione o per riflessione razionale. Proclo si riferisce qui evidentemente ai teonimi che sono trasmessi dalla tradizione religiosa e che è dato all'uomo conoscere. Questi nomi, come subito dopo chiari-

sce Proclo, sono in grado di cogliere un barlume delle entità divine in quanto sono il prodotto della "scienza" (ἐπιστήμη) umana, la quale imita attraverso la mediazione del discorso razionale (διὰ λόγου) l'attività produttrice propria del Demiurgo, che, in base all'interpretazione procliana del *Timeo*, appartiene, come vedremo più dettagliatamente in seguito, all'ordinamento divino intellettivo e che ha il compito di plasmare la struttura profonda del cosmo ad immagine del modello intelligibile. La "scienza", attraverso la quale gli esseri umani imitano l'attività demiurgica, fornisce ai sapienti la possibilità di plasmare nei nomi immagini, tra le altre cose, anche degli dèi stessi, rappresentando ed imitando, potremmo dire, con il linguaggio articolato il carattere incomposto (τὸ ἀσύνθετον), semplice (τὸ ἁπλοῦν) e unificato (τὸ ἡνωμένον) della realtà divina[46]. Tutto ciò, come si è detto, è reso possibile dalla "scienza" di cui sono in possesso i sapienti, la quale opera in modo analogo al Demiurgo che modella il cosmo sensibile sulla base dell'archetipo intelligibile da lui contemplato. Essa, afferma ancora Proclo,

> «plasmando così, i nomi mostra, con un estremo livello di approssimazione, immagini delle entità divine: infatti produce ciascun nome divino proprio come una statua degli dèi»[47].

Come vedremo, la concezione dei teonimi come ἀγάλματα, vale a dire "statue", degli dèi, ricopre un ruolo assolutamente centrale nel commento di Proclo al *Cratilo*. Questi nomi, in effetti, equivalgono a "rappresentazioni iconiche" della natura e delle prerogative specifiche delle divinità che designano: come la statua di un dio raffigura le caratteristiche e le proprietà

fondamentali che gli sono tradizionalmente attribuite, così i teonimi plasmati dai sapienti in virtù della loro "scienza", raggiunta attraverso la riflessione razionale o per ispirazione divina, rivelano le prerogative specifiche ed il ruolo metafisico-teologico delle divinità alle quali essi sono riferiti.

Benché al momento sia solo possibile accennare ad un tema che affronteremo più avanti, si può dire che un teonimo, quando è formato in modo corretto e rispecchia, perciò, la natura del dio al quale è riferito, opera in modo simile alla teurgia, cioè a quella forma di "magia", secondo la prospettiva tardo-neoplatonica, filosoficamente e teologicamente fondata, attraverso la quale è possibile, ricorrendo a determinati rituali e strumenti simbolici, come ad esempio statue di particolare foggia raffiguranti divinità, avere particolari forme di contatto diretto con gli dèi. È proprio al fine di sviluppare ulteriormente l'analogia fra statua del dio e teonimo convenientemente plasmato dai sapienti che Proclo mette in luce l'affinità fra la teurgia ed i teonimi prodotti dalla "scienza" umana:

> «come la teurgia attraverso determinati tipi di simboli invoca la bontà sovrabbondante degli dèi perché illumini le statue prodotte dall'arte umana, allo stesso modo appunto anche la scienza intellettiva che ha per oggetto le entità divine rivela con combinazioni e divisioni dei suoni la celata essenza degli dèi»[48].

I teonimi coniati dai sapienti vengono dunque intesi da Proclo come effettive immagini degli dèi, che, plasmate per il tramite delle diverse combinazioni e articolazioni dei suoni, risultano rivelatrici dell'essenza divina. Dunque investigando sulla composizione e sul signifi-

cato originario del suo nome, è possibile risalire alla natura di un dio. Lo strumento fondamentale per questa indagine è l'analisi etimologica, la quale è in grado di rivelare il significato autentico dei teonimi e dunque le prerogative e le proprietà degli dèi a cui appartengono. È proprio in considerazione di ciò che Proclo, alla fine del libro I della *Teologia Platonica*, conclude il discorso sul *Cratilo* e sui nomi divini con un riferimento, in realtà piuttosto rimaneggiato, al noto passo del *Filebo* in cui Socrate mostra tutto il suo venerando timore in relazione ai nomi degli dèi[49].

> «A ragion veduta dunque Socrate nel *Filebo* dice di spingersi "per quel che concerne i nomi degli dèi oltre il più grande timore", a motivo del rispetto che si deve avere per essi. Infatti bisogna celebrare solennemente anche gli estremi echi degli dèi e, venerando anche questi, stabilirli saldamente nei loro primissimi paradigmi»[50].

I teonimi prodotti dai sapienti, dunque, nella misura in cui si riferiscono, anche se in forma di echi lontani, all'essenza divina, devono essere venerati e ricondotti ai loro autentici modelli.

Occorre comunque precisare che Proclo tratta più in dettaglio delle etimologie dei teonimi solo a partire dal libro IV della *Teologia Platonica*, nel quale viene discusso e descritto l'ordinamento delle divinità intelligibili-intellettive. In effetti è proprio a partire da questo livello divino che, secondo la concezione metafisico-teologica procliana, fanno la loro comparsa i nomi delle divinità della tradizione religiosa pagana greca: gli ordinamenti più elevati della realtà divina, infatti, non risultano neppure nominabili in quanto, per via della loro trascendenza, vengono concepiti come indicibili e ineffabili.

Rispetto alla trattazione sistematica della realtà divina nei suoi diversi ordinamenti, oggetto principale della *Teologia Platonica*, nella sua esegesi del *Cratilo* Proclo si concentra, soprattutto, sull'analisi etimologica dei teonimi in modo tale da desumere da questi ultimi le proprietà specifiche di ciascun dio nominato. Il motivo di ciò appare in certo modo chiarito nel § CLXVI del *Commento al Cratilo*, ove viene indicato uno degli obiettivi principali di Platone in questo dialogo[51]:

> «Nel *Cratilo* il grande Platone ha come scopo quello di celebrare non i primissimi, i mediani e gli ultimi ordinamenti degli dèi, bensì solo le proprietà che si rivelano nei loro nomi»[52].

Il *Cratilo* dunque, nell'interpretazione tardo-neoplatonica procliana, non tratta in modo sistematico le diverse gerarchie degli dèi sulla base dei loro nomi, bensì fornisce una sorta di strumento e di metodo per comprendere in che modo attraverso l'etimologia sia possibile giungere a cogliere le prerogative specifiche di un dio che risultano desumibili direttamente dal significato autentico e originario del suo nome.

A questo punto, prima di affrontare in dettaglio l'analisi della struttura del *Commento al Cratilo*, occorre prendere brevemente e schematicamente in considerazione i diversi ordinamenti divini sulla base dei quali, secondo Proclo, è costituita la realtà in tutte le sue diverse articolazioni. Solo in questo modo sarà effettivamente possibile comprendere la natura e i contenuti della riflessione procliana sui teonimi ed anche quale sia per Proclo il rapporto fra la dimensione divina e le diverse forme di conoscenza umana, in base alle quali il linguaggio stesso risulta costituito e formato.

4. *La struttura teologica del reale secondo Proclo*

In base alla prospettiva metafisico-teologica procliana che emerge nella *Teologia Platonica*, la complessa struttura gerarchico-divina che dà forma al Tutto nelle sue varie articolazioni può essere sintetizzata in modo schematico come segue[53]:

1. *L'origine primissima assolutamente trascendente*: l'Uno-Bene, Primo Principio e Primo Dio, pura semplicità originaria priva di ogni determinazione, fondamento autentico ed assoluto di tutte le cose.
2. *Dalla sovrabbondante trascendenza e ulteriorità del Principio Primo derivano i principi trascendenti originari di ogni forma di pluralità*: la diade di "*Limite*" e "*Illimitato*" (o "*Illimitatezza*") e in congiunzione con essa le primissime Enadi divine[54] che possono essere intese come principi assoluti ed astratti di unità; la relazione tra la diade originaria *Limite-Illimitato* e le Enadi è alla base di ogni possibile forma di determinazione e pluralità.
3. *Dalla diade "Limite-Illimitato" deriva e dipende l'unità originaria dell'essere come* "*Misto*"; *a partire da esso viene a costituirsi la realtà divina intelligibile nelle sue diverse articolazioni*: il "*Misto*" costituisce per Proclo, in base all'interpretazione del *Filebo* di Platone, l'essere nella sua unità originaria, ovvero come "Monade dell'essere" e come Uno-che-è (ἓν ὄν), cioè quell'Uno che risulta determinato nella sua natura dall'essere; la "Monade dell'essere" costituisce la sommità della realtà intelligibile. A partire da essa si sviluppa e si dispiega in una serie di determinazioni via via più specifiche e differenziate secondo la triade formata da *Essere, Vita* ed *Intelletto* la totalità della dimensione intelligibile nelle

sue diverse articolazioni e dell'ordinamento divino ad essa corrispondente.

4. *Dall'ordinamento intelligibile deriva e dipende quello intelligibile-intellettivo, gerarchicamente inferiore al primo in quanto in esso viene a sussistere una prima forma di differenziazione rispetto alla totalità unitaria intelligibile: di conseguenza tale ordinamento ha un livello di trascendenza inferiore rispetto a quello intelligibile.* Infatti rispetto alle divinità intelligibili gli dèi dell'ordinamento intelligibile-intellettivo sono caratterizzati da una compiuta e determinata differenziazione, tant'è che il primo dio realmente nominabile, come viene affermato da Proclo anche nel suo commentario al *Cratilo*[55], è *Urano* che fa appunto parte di tale ordinamento. Il livello intelligibile-intellettivo costituisce per così dire "un ponte" e il tramite fra la realtà intelligibile, che funge da paradigma e modello perfetto del "Tutto", e l'ordinamento degli dèi intellettivi, in virtù dei quali prende forma l'intero universo ad immagine della realtà intelligibile. Infatti un livello determinato e specifico dell'ordinamento degli dèi intelligibili-intellettivi è costituito dal livello "connettivo" (συνεκτικὴ τάξις) che ha appunto la funzione di "connettere" la realtà intelligibile con quella intellettiva.
5. *Dall'ordinamento intelligibile-intellettivo procede direttamente quello intellettivo, ultimo livello divino totalmente trascendente, nel quale la differenziazione e molteplicità determinata risulta compiutamente realizzata*. Tale ordinamento infatti procede in base ad una struttura ebdomatica, ovvero definita e determinata in base al numero sette. Dall'ordinamento degli dèi intellettivi dipende sostanzialmente

l'ordine in base al quale è strutturato l'intero universo. È in questo ordinamento, infatti, che Proclo colloca, traendola dal *Timeo* di Platone, la figura del Demiurgo, cioè l'Artefice della struttura unitaria che dà forma al cosmo e lo governa nella sua totalità. Il Demiurgo, inoltre, viene identificato da Proclo con il dio Zeus, il quale, a sua volta, rappresenta l'ultimo termine della prima triade intellettiva, della quale Proclo si occupa diffusamente nel *Commento al Cratilo* analizzando le etimologie dei teonimi "*Crono*", "*Rea*" e "*Zeus*". Nel suo complesso questo ambito del reale è caratterizzato da una molteplicità e differenziazione compiutamente e definitivamente dispiegate, le quali, come si è detto, si riflettono nella natura non più solamente triadica, bensì ebdomatica che contraddistingue l'intrinseca struttura del livello intellettivo. Alla prima triade intellettiva segue infatti la triade degli "dèi incontaminati" (ἄχραντοι θεοί) o anche "triade curetica" (Κουρητικὴ τριάς, ovvero la "triade dei Cureti") che garantisce e conserva la trascendenza dell'azione demiurgica di Zeus. L'ultimo livello dell'ordinamento intellettivo è costituito, in base alla concezione teologica procliana, da un principio causale divino fonte di differenziazione, separazione, divisione e determinazione, che, nel *Commento al Cratilo*, sembra venire identificato da Proclo, sulla base della tradizione orfica, con i Titani di natura intellettiva, che vanno distinti dai Titani di livello inferiore, i quali operano la divisione nell'ambito della dimensione encosmica.

6. *Dalla realtà intellettiva derivano e dipendono gli dèi ipercosmici, i quali operano come i principi causali originari del passaggio dalla demiurgia universale di Zeus intellettivo alla demiurgia divisa e distinta*,

che è propria degli dèi ipercosmici. L'ordinamento degli dèi ipercosmici, ovvero "posti al di sopra del cosmo", e detti anche "dèi egemoni/sovrani" (ἡγεμονικοὶ θεοί) è, infatti, principalmente determinato dalla così detta "triade demiurgica", la quale risulta costituita da Zeus ipercosmico, Poseidone e Plutone/Ade, attraverso la cui azione l'attività demiurgica universale di Zeus intellettivo viene divisa e determinata nei tre regni in cui Zeus, Poseidone e Ade, secondo la tradizione mitico-religiosa, rispettivamente operano. Le divinità ipercosmiche, come sta del resto ad indicare anche la loro denominazione, non sono ancora in contatto con la dimensione sensibile. Esse vengono distinte da Proclo anche in "fonti" e "principi" e sono complessivamente caratterizzate come "assimilatrici" (ἀφομοιωτικοὶ θεοί), in quanto la loro principale funzione è quella di garantire che la totalità molteplice completamente dispiegata del sensibile conservi la sua somiglianza con il modello intelligibile ad immagine del quale è stata plasmata.

7. *Direttamente collegato all'ordinamento ipercosmico e da esso dipendente è quello, intermedio, ipercosmico-encosmico*: tale ordinamento divino *garantisce* la continuità tra le divinità che derivano e dipendono direttamente dal Demiurgo e quelle che fanno parte del cosmo sensibile e che per tale motivo sono denominate "encosmiche": mentre queste ultime sono effettivamente connesse con l'universo sensibile, gli dèi ipercosmici-encosmici mantengono una forma di trascendenza rispetto alla dimensione materiale del cosmo. L'ordinamento degli dèi ipercosmici, da un lato, e quello degli dèi ipercosmici-encosmici, dall'altro, hanno così la funzione

di rendere il più graduale possibile – in conformità con il criterio generale in base al quale Proclo elabora la sua intera concezione metafisico-teologica – il passaggio dalla realtà trascendente nelle sue diverse articolazioni alla dimensione sensibile. Gli dèi ipercosmici-encosmici vengono denominati anche "dèi non-vincolati" (ἀπόλυτοι θεοί) in quanto sono separati dal cosmo sensibile, ma nello stesso tempo sono in qualche modo connessi con gli dèi encosmici. Il numero che li contraddistingue, come si evince dal capito XVIII del VI libro della *Teologia Platonica*, è quello della dodecade, ovvero il numero 12, il quale rinvia sia ai dodici dèi di cui si parla nel *Fedro* di Platone[56] sia allo zodiaco.

8. *Gli dèi encosmici e con essi varie e articolatamente distinte entità divine di grado inferiore operano direttamente all'interno dell'universo sensibile e costituiscono, in senso assiologico, i livelli più bassi della realtà divina*: gli dèi encosmici, a differenza di tutti i livelli divini superiori, esercitano direttamente la loro attività sul cosmo sensibile nelle sue diverse e molteplici componenti. Occorre qui sottolineare che quanto conosciamo della concezione di Proclo riguardante la dimensione divina encosmica lo ricaviamo, oltre che dal *Commento al Timeo*, proprio dal *Commento al Cratilo*, in considerazione del fatto che l'ultimo libro della *Teologia Platonica* si interrompe con la trattazione relativa agli dèi ipercosmico-encosmici. Da questi due commenti si ricava, tra le altre cose, che il re degli dèi encosmici – con i quali Proclo, in ultima istanza, identifica gli "dèi giovani" di cui parla Platone nel *Timeo* e ai quali il Demiurgo demanda il compito di plasmare gli esseri mortali – viene considerato Dioniso. Alla

trattazione concernente la spiegazione etimologica del suo nome viene dedicato un intero paragrafo del *Commento al Cratilo*[57]. Inoltre la dimensione sensibile è popolata in tutta la sua interezza da una serie assai ampia di ulteriori entità divine, inferiori rispetto alle divinità encosmiche e da queste ultime direttamente dipendenti. Anche tali entità divine sono strutturate secondo un preciso ordine gerarchico riconducibile al diverso grado di prossimità rispetto agli dèi encosmici: i primi sono gli "*arcangeli*" e gli "*angeli*", intermediari e messaggeri tra uomini e dèi (ἄγγελος originariamente significa appunto "messaggero")[58]; entità divine particolari sono poi i "*demoni*", i quali incarnano, per lo più, determinate potenze connesse alla realtà naturale; infine vengono gli "*eroi*", concepibili sostanzialmente come anime non contaminate dal contatto con un corpo materiale e caratterizzate da specifici poteri e facoltà in grado di far volgere, per così dire "per emulazione", le entità di rango inferiore verso gli ordinamenti divini [59]. In effetti gli eroi sono di rango superiore rispetto alla totalità delle anime particolari, le quali, a loro volta, secondo la prospettiva neoplatonica procliana, occupano uno specifico livello nell'ordine universale della realtà. Dopo le anime particolari, infine, viene la totalità degli esseri viventi. All'ultimo livello nell'ordine gerarchico universale vengono, secondo la prospettiva neoplatonica procliana, gli esseri inanimati, i quali tuttavia posseggono a loro volta alcune specifiche proprietà che attraverso particolari rituali magico-teurgici, di cui si dirà nel prossimo paragrafo, sono in grado di evocare determinate divinità e di garantire un contatto con esse.

A conclusione di questa breve e schematica descrizione dei diversi ordinamenti del reale secondo la prospettiva di Proclo, occorre precisare, per avere contezza della complessità del suo sistema metafisico-teologico, che una divinità può avere diverse forme di determinazione e venire così annoverata anche fra divinità appartenenti a ordinamenti diversi: ad esempio nel *Commento al Cratilo*, come vedremo, si fa riferimento a diversi livelli di Zeus (intellettivo, ipercosmico, encosmico), di Atena (intellettiva, ipercosmica/corica, ipercosmico-encosmica), di Artemide (ipercosmica/corica, encosmica) ed Ecate (ipercosmica/corica, encosmica).

5. *Il ruolo degli* Oracoli Caldaici *e della "teurgia" nell'interpretazione procliana del* Cratilo

Nella tradizione tardo-neoplatonica – soprattutto a partire da Giamblico[60], cui si è fatto in precedenza cenno a proposito del *cursus studiorum* – tra i testi non platonici ai quali viene data grande rilevanza vi sono certamente gli *Oracoli Caldaici*[61], a noi pervenuti solo in forma di frammenti: si tratta di versi in esametri composti con ogni probabilità nel II d.C. durante l'impero di Marco Aurelio e che secondo la tradizione riporterebbero, in forma di oracoli (λόγια, vale a dire "oracoli", è uno dei termini con cui vengono indicati e citati dagli autori neoplatonici), le parole stesse pronunciate dagli dèi o da una determinata divinità (probabilmente Ecate). In essi, con un linguaggio volutamente oscuro e fortemente connotato in senso misterico, viene delineata una complessa struttura e gerarchia metafisico-teologica in base alla quale è descritta la natura di tutto il reale nelle sue diverse articolazioni: intelligibile, in-

tellettiva, cosmica e sensibile. I frammenti giunti sino a noi contengono la descrizione complessiva dei livelli divini più alti del reale fino ad arrivare a quelli a noi più prossimi, attraverso l'elaborazione di un'articolata e non sempre perspicua cosmologia. Particolare spazio viene anche dato alla descrizione della discesa delle anime nel mondo materiale e al loro ritorno alla propria dimora divina.

In questa sede è possibile solo delineare per sommi capi l'impianto concettuale generale che è alla base degli *Oracoli Caldaici* [62], tenendo comunque al contempo presente che quanto noi conosciamo di quest'opera è in larga parte certamente condizionato dalla mediazione e interpretazione neoplatonica. Il livello più alto e originario di tutto il reale è costituito dal Principio Primo, denominato "Padre", "Monade Paterna", "Intelletto Primo" o anche "Paterno" – anche se con quest'ultima espressione, cioè "Intelletto Paterno", in alcuni frammenti sembra che il riferimento sia ad una derivazione di grado inferiore rispetto all'Intelletto Primo ed identificabile con il Demiurgo platonico[63] – che nella sua trascendenza, originarietà e unità fonda e garantisce l'armonia unitaria e complessiva del Tutto. Il Primo Principio viene anche definito "Abisso Paterno" per evidenziare la sua natura assolutamente trascendente e priva di determinazioni specifiche. L'Intelletto Primo, attraverso la sua *Dýnamis* (Potenza) originaria fa sussistere, pensandola, secondo uno schema tipicamente medio-platonico, la realtà delle Idee. Da esso, nell'ordine, procede poi un Intelletto Secondo che corrisponde, in considerazione della sua funzione e attività, al Demiurgo platonico del *Timeo*, plasmatore e artefice del cosmo in base al modello intelligibile costituito dal mondo delle Idee, che, a sua volta, sembra essere iden-

tificato con Ecate, la quale è, dal canto suo, identificata con la *Dýnamis* del Padre e quindi è concepita come principio generatore e vivificatore originario[64]. Nei tre principi sommi che secondo l'impalcatura metafisico-teologica degli *Oracoli Caldaici* fanno sussistere il reale nelle sue diverse articolazioni, gli autori neoplatonici tra cui lo stesso Proclo possono individuare, senza particolari forzature esegetiche, le componenti fondamentali di una triade originaria costituita da Padre–Potenza–Intelletto[65], che appare perfettamente compatibile con la struttura triadica della teologia tardo-neoplatonica e in particolar modo di quella procliana[66]. In effetti, l'impianto metafisico e misterico-religioso degli *Oracoli Caldaici*, come vedremo in particolare in alcuni passi assai significativi del *Commento al Cratilo*, viene utilizzato o anche inglobato da Proclo nel proprio sistema teologico, che dal suo punto di vista esegetico è di fatto il sistema teologico trasmesso dallo stesso Platone. Il riferimento continuo e sistematico alla dottrina teologica degli *Oracoli Caldaici* congiuntamente a quella desunta dalla poesia orfica[67] – con la ripresa in chiave speculativo-allegorica anche dei miti omerici e della *Teogonia* esiodea – consente a Proclo di dimostrare la perfetta armonia e continuità tra la filosofia di Platone e le forme di teologia, non solo greca, più antica e ispirata[68]. Inoltre in base alla dottrina misterico-religiosa che è alla base degli *Oracoli Caldaici* si viene a determinare uno stretto legame fra la riflessione metafisico-teologica e quella cosmologica con una articolata successione di livelli di divinità che mantengono e garantiscono il carattere unitario che caratterizza il Tutto e ne determina la natura. Tale, del resto, è il senso d'insieme che Proclo nella sua interpretazione desume dagli *Oracoli Caldaici*. Questa connessione e continui-

tà tra livelli distinti di realtà è garantita dall'intervento di tre diverse tipologie di divinità, che, come in Proclo – il quale riprende, a sua volta, molteplici denominazioni di livelli divini proprio dagli *Oracoli Caldaici* –, hanno la funzione di fare da collegamento e da tramite fra le diverse dimensioni nelle quali si articola il Tutto. Tali entità divine, che formano una catena triadica di natura "mediatrice-connettiva", sono nell'ordine: ἴυγγες, συνοχεῖς e τελετάρχαι[69]. Come si può evincere anche da un passo del *Commento al Cratilo* di Proclo[70], una fondamentale specifica funzione di trasmissione e intermediazione fra il piano puramente intelligibile-noetico della realtà e i livelli inferiori viene riservata alle così dette *Íugges* (ἴυγγες, pronuncia [ˈjuŋges]), entità che hanno il compito di mettere in comunicazione piani di realtà differenti[71]: esse possono venire assimilate ai pensieri del Padre che da "intelligibili" si fanno, per così dire, "intellettivi". Particolarmente rilevante per lo stesso Proclo negli *Oracoli Caldaici* è la funzione svolta dalle "entità connettive" o più precisamente dai "connettori" (συνοχεῖς)[72], che collegano tra loro, in base a differenti gradi di universalità e trascendenza, i livelli che costituiscono il Tutto in modo da renderlo intrinsecamente unitario e coerente, collaborando alla sua complessiva armonia. I "Teletarchi", infine, fungono da principi governanti e regolativi dei diversi livelli del reale: a tali entità fa cenno anche Proclo proprio nel *Commento al Cratilo*[73].

Per comprendere come in base agli *Oracoli Caldaici* l'intera realtà nella sua totalità risulti permeata dalla presenza del divino, si deve inoltre tener presente che la sostanza delle divinità dei livelli superiori è descritta nei frammenti giunti sino a noi come un fuoco originario che permea i vari livelli del reale in quanto discende,

attraverso molteplici e specifici canali (ὀχετοί, termine utilizzato da Proclo nella *Teologia Platonica* e nei suoi commentari, compreso quello al *Cratilo*), dai principi più alti fino alla dimensione del cosmo materiale[74]. Attraverso tale concezione viene così garantita una comunicazione continua e permanente tra i diversi livelli della realtà divina, caratterizzati gerarchicamente da un maggiore o un minore livello di universalità, e la dimensione particolare e materiale del cosmo sensibile. Alla luce dei frammenti degli *Oracoli Caldaici* è così possibile cogliere come in essi un'assoluta rilevanza sia attribuita alla concezione secondo cui strutture e livelli differenti del Tutto mantengono una continua comunicazione fra loro in virtù di una connessione analogica che permea ogni forma di esistenza in esso insita. Tale corrispondenza garantisce anche una perfetta armonia fra il macrocosmo nella sua struttura metafisica e il microcosmo particolare e sensibile. Entro tale prospettiva, si viene così a configurare una forma di συμπάθεια ("affinità naturale", "simpatia") universale tra le varie dimensioni che costituiscono il Tutto: la realtà nel suo complesso appare concepita come un essere vivente nel quale i diversi piani che la costituiscono possono venire concepiti come le parti e le membra originariamente e organicamente collegate al Tutto. Si tratta, in sostanza, di un'affinità complessiva cosmica che unisce fra loro in una sorta di unitaria e armonica vibrazione la totalità del reale. Di conseguenza, anche i tre "mondi", *empireo*, *etereo* e *materiale*[75], che secondo la concezione degli *Oracoli Caldaici* costituiscono la totalità del reale, risultano interconnessi fra loro. A ciò va aggiunto che – come afferma Proclo proprio nel *Commento al Cratilo* citando un verso degli *Oracoli Caldaici* – l'"Intelletto Paterno", identificato in tale contesto con

il Demiurgo, ha disseminato nel cosmo determinati *simboli*[76] che, rinviando alla relazione fra la sua attività e la realtà intelligibile, connettono tra loro le diverse articolazioni del cosmo, compresi i piani di realtà divina che lo permeano. Ciò significa, in ultima istanza, che in base alla concezione del cosmo degli *Oracoli Caldaici* sussiste un rapporto "simpatetico" di interconnessione fra i simboli che il Demiurgo ha disseminato nel cosmo e i diversi piani che lo costituiscono[77]: si viene così a determinare una fitta rete di rimandi simbolici e analogici tra le differenti dimensioni del reale. È proprio su questa impalcatura concettuale, metafisico-teologica e cosmologica, che si fonda la *teurgia* di cui gli *Oracoli Caldaici* costituiscono il presupposto dottrinale e al contempo il punto di riferimento testuale[78].

In primo luogo, occorre comprendere quale sia l'effettiva valenza semantica del termine "*teurgia*" (θεουργία): anche in base alla composizione della parola si potrebbe intendere il termine come indicante quella particolare arte che consente di operare sulla realtà divina, evocandola, e di raggiungere così forme diverse di contatto con essa (da θεός="dio" ed ἔργον="opera", "atto", da cui anche il senso di "azione rituale"): si tratta, in sostanza, di una forma di sapere al contempo filosofico e mistico, connotato da una fondamentale valenza/funzione magica ed evocativa, che risulta, come si è visto, basata su una particolare prospettiva metafisico-teologica. Nell'ambito della concezione tardo-neoplatonica la teurgia era considerata come una componente necessaria ed imprescindibile del sapere filosofico. Come, in effetti, si ricava dai frammenti degli *Oracoli Caldaici*, l'obiettivo di questo testo è la salvezza dell'anima rispetto al suo coinvolgimento nella dimensione puramente materiale e la sua

ascesa verso una dimensione superiore e più autentica, ma al contempo esso configura anche azioni rituali ed evocative che consentirebbero forme di contatto diretto con le entità divine e di intervento sul mondo naturale. Se in base ai frammenti degli *Oracoli Caldaici* la teurgia mostra come i simboli (σύμβολα) e i segni (συνθήματα), disseminati nel cosmo dal Demiurgo[79], possano essere ritualmente utilizzati e manipolati per garantire l'ascesa dell'anima verso i livelli più alti di realtà, nell'ambito della prospettiva tardo-neoplatonica procliana la pratica teurgica è concepita non solo come una forma di purificazione e di ascesa, bensì anche come una via in grado di mostrare al filosofo come sia possibile giungere ad un contatto diretto con la realtà divina per realizzare nella forma più completa possibile quella ὁμοίωσις θεῷ, vale a dire "assimilazione a dio", che, in base, soprattutto, a un noto passo del *Teeteto* di Platone[80], veniva considerata come l'obiettivo ultimativo e supremo, congiuntamente ad una forma di unione mistica con il Principio Primo[81], al quale l'edificazione e formazione filosofica neoplatonica aspiravano[82]. Lo stesso Marino, nella sua *Vita di Proclo*, in riferimento al suo maestro e celebrando le sue diverse virtù, in uno dei passi più significativi del suo testo parla dell'assimilazione al dio come il fine sommo dell'anima[83]: con ciò viene suggerito che Proclo stesso è riuscito a raggiungere tale suprema assimilazione.

Tra le diverse forme di azione diretta sugli dèi previste dalle pratiche rituali teurgiche un ruolo essenziale era attribuito a forme di evocazione e manifestazione o visione di determinate divinità nell'ambito della dimensione sensibile, come ad esempio apparizioni luminose e epifanie di dèi (in particolare della dea Ecate)[84]. A tali manifestazioni luminose fanno riferimento

anche alcuni frammenti degli *Oracoli Caldaici* stessi, in cui esse vengono delineate come forme di ascesa dell'anima verso le dimensioni più elevate del reale. Il potere evocativo era affidato a particolari elementi naturali, come pietre, piante ed anche animali[85], che per la loro connessione simbolica con particolari divinità e attraverso specifici rituali fungevano da tramiti per la manifestazione di tali entità divine. Ma come si evince anche dallo stesso *Commento al Cratilo* di Proclo, ad essere ritenute dotate di queste particolari proprietà evocative erano anche determinate combinazioni di suoni articolati (le così dette "*voces mysticae*"), parole di probabile origine barbara e formule litaniche di invocazione rituale[86].

Altre forme di azione teurgica potevano consistere anche nella preparazione di statue magiche nelle quali venivano inseriti, con la recitazione di alcune formule evocative e litanie, oggetti di varia natura, considerati simboli in grado di richiamare ed evocare la divinità alla quale venivano ritenuti connessi. Il rapporto "simpatetico" fra il simbolo e la divinità evocata avrebbe fatto sì che queste statue, pervase e compenetrate dal dio, si animassero. Si tratta propriamente di quella parte della teurgia che è nota come telestica (τελεστική) alla quale Proclo fa esplicitamente riferimento proprio nel *Commento al Cratilo* a più riprese[87]: essa consisteva nella preparazione delle statue magiche contenenti i simboli connessi al dio che doveva manifestarsi e animare la statua; il prodigio veniva ulteriormente alimentato dalla recitazione di particolari formule e litanie evocative. La telestica poteva altresì prevedere una forma di esperienza medianica: in questo caso la divinità non si manifestava in un oggetto inanimato, bensì direttamente in un essere umano in stato di trance[88].

Come sappiamo anche da Marino, il già citato biografo e successore di Proclo, il livello ultimativo della scala delle virtù è rappresentato dalle così dette "virtù teurgiche", per il tramite delle quali l'uomo ha la possibilità di raggiungere un sommo grado di conoscenza e beatitudine, in quanto può entrare in diretto contatto con il divino e financo, come si è detto, agire e operare su di esso. Proclo si dedicò con particolare cura ed impegno allo studio ed al commento degli *Oracoli Caldaici* di cui possediamo degli estratti: secondo quanto afferma Marino, Proclo era solito affermare che se fosse dipeso da lui, gli *Oracoli* e il *Timeo* di Platone, tra tutti i libri degli antichi, sarebbero stati gli unici che egli avrebbe lasciato in circolazione per i suoi contemporanei, mentre gli altri li avrebbe fatti sparire in quanto, senza la dovuta preparazione, sarebbero potuti anche essere dannosi[89]. Per comprendere la rilevanza degli *Oracoli Caldaici* nella speculazione procliana, è sufficiente tener presente che una larga parte dei frammenti in nostro possesso proviene da citazioni dirette che Proclo propone nella *Teologia Platonica* e nei suoi commentari, come, in particolare, proprio il *Commento al Cratilo*. Inoltre, sempre stando a quanto Marino afferma nella sua *Vita di Proclo*, quest'ultimo si sarebbe anche cimentato in alcune attività di carattere teurgico: avrebbe partecipato ad evocazioni di Ecate, attraverso l'uso di particolari oggetti magici avrebbe apportato piogge, liberando l'Attica dalla siccità; infine avrebbe avuto varie esperienze divinatorie e sarebbe stato anche guaritore[90]. A prescindere dal carattere agiografico di queste affermazioni di Marino, si deve comunque intendere la teurgia nell'ambito del Neoplatonismo tardo-antico non solo come una "pratica di tipo magico" con finalità di carattere mistico, ma anche come

una specifica forma di conoscenza di natura teologica. Occorre, infatti, tener sempre presente che, in base a quanto riusciamo a evincere dalle citazioni e dai riferimenti alla teurgia e agli *Oracoli Caldaici* da parte degli autori neoplatonici come Proclo, l'impianto dottrinale di riferimento relativo alla dimensione teurgica risulta sempre fondato su una precisa concezione metafisico-teologica del reale.

Ciò appare ancora più chiaro anche da quanto precisa lo stesso Proclo proprio nel *Commento al Cratilo*, ove egli afferma, citando due versi della tradizione poetica orfica, che egli ritiene, come si è visto, sostanzialmente parallela e conforme a quella caldaica, che la telestica è in grado di elevarsi fino all'ordinamento intelligibile-intellettivo, in quanto, al di sopra di tale livello, la dimensione divina, per via della sua trascendenza, non è direttamente conoscibile e nominabile[91]. Ciò significa che la teurgia può operare solo fino al livello intelligibile-intellettivo, ma non può giungere oltre esso. Ne consegue che la riflessione sui nomi divini ha, quindi, in Proclo, da un lato, decisive connessioni e implicazioni con il sapere teurgico, dall'altro essa risulta necessariamente trascesa da un livello di realtà che per la sua originarietà e ulteriorità rispetto ad ogni determinazione non può essere conosciuta per il tramite del linguaggio e descritta in termini logico-linguistici, nonostante il potere evocativo che Proclo attribuisce ai nomi divini. Se si considera che nella prospettiva procliana i livelli più alti della realtà costituiscono il fondamento di quelli a essi inferiori, è possibile comprendere come in Proclo il linguaggio stesso e la conoscibilità del reale poggino originariamente su una dimensione che trascende non solo il linguaggio, ma anche la stessa riflessione logico-razionale.

Appare così manifesto come per Proclo l'intera realtà, nelle sue diverse articolazioni e quindi anche nella sua dimensione linguistica, sia originariamente ed intrinsecamente caratterizzata da un'impronta e connotazione di natura sostanzialmente meta-razionale e mistica. Proprio in relazione a questa dimensione meta-razionale, dagli *Oracoli Caldaici*, oltre a molti altri concetti, Proclo riprende anche quello dell'ἄνθος τοῦ νοῦ, vale a dire "fiore dell'intelletto": con tale espressione verebbe indicata quella dimensione del pensiero che, nella sua originarietà e purezza, sarebbe in grado, per così dire, di autotrascendersi per arrivare al contatto con il divino in una forma di oltrepassamento della attività noetica stessa[92]. L'ἄνθος τοῦ νοῦ sarebbe dunque quella parte di noi che ci consentirebbe di cogliere, attraverso una forma di contatto meta-razionale, le realtà appartenenti ai livelli più alti di trascendenza. A tale proposito è opportuno rinviare a due passi del *Commento al Cratilo* in cui si fa esplicito riferimento all'ἄνθος τοῦ νοῦ e alle sue specifiche proprietà e prerogative: nel § XCVI si afferma, in sostanza, che, mentre per il tramite dei nomi divini, concepibili come statue degli dèi, possiamo elevarci fino alle potenze e attività di questi ultimi, invece la contemplazione delle loro essenze, che di per se stesse sono ineffabili e inconoscibili, è riservata al solo "fiore dell'intelletto"[93]. Inoltre nel § CXIII viene detto che noi abbiamo per natura la possibilità di connetterci alle realtà divine per il tramite del "fiore dell'intelletto" e della parte più autentica e vera della nostra essenza; inoltre è proprio attraverso questi mezzi che noi possiamo arrivare a percepire la loro natura inconoscibile[94]. Da questi passi emerge in tutta evidenza come Proclo si serva di concetti appartenenti al contesto degli *Oracoli* per mettere in luce come

il vero ed autentico coglimento dei principi costitutivi della totalità del reale, che per la loro trascendenza si pongono al di sopra di ogni forma di conoscibilità razionale, richieda necessariamente il passaggio ad una dimensione meta-razionale in cui la conoscenza viene infine sostituita dall'esperienza mistica.

CAPITOLO II

Forma e struttura degli "*Estratti dagli scolî di Proclo al* Cratilo"

1. *La natura degli estratti dalle note esegetiche di Proclo al* Cratilo

Come si è detto nel capitolo precedente, il così detto "*Commento al Cratilo*" è in realtà una raccolta di estratti (ἐκλογαί) – come si evince dalla già citata *Inscriptio* del testo[1] – dalle "note di commento" (σχόλια) di Proclo al *Cratilo* di Platone. Il testo in questione, dunque, raccoglierebbe gli estratti realizzati da un *excerptor*, oppure, come sostengono Romano e van den Berg[2], gli appunti presi da un suo diretto allievo ἀπὸ φωνῆς, vale a dire dalla "viva voce" del maestro. In effetti la grandissima parte dei 185 "paragrafi" che costituiscono questo commento procliano sono introdotti dalla congiunzione dichiarativa ὅτι, da intendersi nel senso di «<Proclo afferma> che...», in quanto ad essere riportati in tali paragrafi sono l'interpretazione e il pensiero di Proclo stesso; inoltre in essi viene talvolta direttamente menzionato il nome "Proclo" per indicare esplicitamente a chi devono essere attribuite le concezioni esposte[3]. Gli estratti risultano in linea di massima, anche se non sempre e sistematicamente, seguire e commentare in modo consequenziale l'andamento della parte del *Cratilo* che va da 383a, l'inizio

del dialogo, fino a 407c, ove viene discussa l'etimologia del teonimo "Atena". Il testo, in effetti, ci è giunto mutilo[4] ed è sopravvissuta, se si considera l'ampiezza del *Cratilo* platonico (che si conclude a 440e) e si ipotizza un commento all'intero dialogo, solo una parte ridotta. In realtà, non è possibile dire fino a che punto Proclo sia effettivamente arrivato a commentare il dialogo platonico: molto probabilmente, il suo commento, proprio in base alla prospettiva esegetico-teologica da lui assunta, non andava oltre la parte sulle etimologie dei nomi divini, che nel dialogo platonico arriva sino a 408d.

Gli argomenti affrontati nel commento talvolta non risultano direttamente connessi all'andamento del testo platonico[5]. In diversi casi (come è tipico dei commentari procliani) il testo del *Cratilo* platonico offre lo spunto per *excursus* di vario genere: analisi delle concezioni dei filosofi precedenti sulla natura del linguaggio, confronto tra le posizioni platoniche ed aristoteliche con dimostrazione della superiorità delle tesi di Platone rispetto a quelle di Aristotele laddove vi sia tra esse un'inconciliabile contrapposizione[6], considerazioni di carattere teoretico e teologico. Benché la relazione tra il dialogo platonico e il commento non sia in tutti i paragrafi sempre perspicuo, è comunque possibile ricostruire le concezioni fondamentali di Proclo sulla natura e sul valore del linguaggio, le quali appaiono sostanzialmente lineari e profondamente intessute di elementi metafisico-teologici propri del tardo Neoplatonismo. In effetti, come si è già avuto modo di precisare, è solo alla luce della complessa ed estremamente articolata concezione teologica di Proclo che è possibile comprendere la gran parte degli argomenti sviluppati nel commentario.

D'altra parte, anche se le considerazioni e implicazioni di natura teologica sono centrali ed essenziali nell'esegesi procliana del *Commento al Cratilo* (in quanto è dall'ambito della realtà divina, come si è accennato in precedenza, che, secondo la prospettiva di Proclo, la corrispondenza fra nomi e referenti trae, in ultima analisi, il proprio fondamento), il nostro autore non manca di sottolineare fin dal principio come il linguaggio appartenga alla natura specifica logico-razionale propria degli esseri umani e più specificamente alla dimensione psichico-razionale dell'uomo. L'intrecciarsi delle due prospettive, psichica – di per sé connessa, secondo il nostro commentatore, alla dimensione logico-razionale umana – e teologica, sulla base delle quali viene interpretato il testo platonico, indica di per sé agli occhi del neoplatonico Proclo in quali direzioni si debba sviluppare l'analisi concernente la natura dei nomi e, in generale, potremmo dire, del linguaggio[7]. Queste due prospettive configurano nel loro intreccio reciproco, come vedremo, l'orizzonte dell'interpretazione procliana del *Cratilo* di Platone. Si tenga del resto presente che, come si è precedentemente accennato, il supremo fine della formazione filosofica in base alla prospettiva neoplatonica è la ὁμοίωσις θεῷ, l'assimilazione a dio ovvero al divino, che può essere pienamente raggiunta solo attraverso la conoscenza di sé[8] e la comprensione della propria autentica natura ed essenza logico-razionale, ma al contempo originariamente e analogicamente connessa alla dimensione demiurgica e contraddistinta, inoltre, dalla presenza di una componente meta-razionale e sostanzialmente divina quale è "il fiore dell'intelletto", o, in misura ancora maggiore, il "fiore dell'intera anima", come si è visto alla fine del precedente capitolo.

2. *Lo* skopós *del* Cratilo *in base all'interpretazione neoplatonica di Proclo*

Proprio all'inizio degli estratti dal commento procliano, nel primo paragrafo viene proposta una prima definizione dello σκοπός, vale a dire dello *scopo/obiettivo* del *Cratilo*. Si tenga innanzitutto presente che l'individuazione dello σκοπός è uno degli aspetti fondamentali dell'esegesi tardo neoplatonica: essa si basa su quella che può essere definita come un'unitaria e articolata "griglia ermeneutica" incentrata su alcune questioni e concetti preliminari (denominati κεφάλαια, cioè "punti capitali") in base ai quali devono essere considerate le opere oggetto di commento[9]. All'interno di tale griglia ermeneutica lo σκοπός costituisce, in sostanza, l'argomento centrale e unitario intorno al quale tutti gli aspetti specifici e le diverse questioni affrontate nell'opera filosofica da commentare ruotano[10]. Ebbene, lo *scopo/obiettivo* del *Cratilo* consiste, secondo Proclo, nel mettere in luce l'attività produttrice (γόνιμος ἐνέργεια) delle anime all'interno della dimensione sensibile – della quale esse risultano per loro natura partecipi – ed al contempo la loro potenza/facoltà assimilatrice (ἀφομοιωτικὴ δύναμις): quest'ultima, come viene precisato subito dopo, caratterizza originariamente l'essenza stessa delle anime e si manifesta direttamente per il tramite della "correttezza dei nomi" (διὰ τῆς τῶν ὀνομάτων ὀρθότητος)[11].

Ma cosa intende propriamente indicare Proclo con la nozione di "potenza/facoltà assimilatrice" delle anime, alla quale appare strettamente unita anche la loro "attività produttrice"? La "proprietà specifica assimilatrice" (ἀφομοιωτικὴ ἰδιότης) viene presentata nel libro VI della *Teologia Platonica* come quella che contraddi-

stingue in modo essenziale l'ordinamento divino ipercosmico[12], ovvero quello che, come si è visto, essendo posto immediatamente dopo la dimensione puramente intellettiva, risulta al di sopra del cosmo sensibile, ma al contempo ne determina a livello originario le fondamentali e costitutive determinazioni. L'attività di assimilazione propria dell'ordinamento ipercosmico è quella in base alla quale gli esseri particolari encosmici vengono elevati, ricondotti e, con ciò, assimilati a quel principio demiurgico dal quale, in ultima istanza, derivano e dipendono: in questo modo il cosmo materiale permane unitario e stabile pur nella sua intrinseca molteplicità e nel suo essere soggetto al divenire. Per quanto riguarda, invece, le anime, la loro potenza assimilatrice si delinea come un'imitazione dell'attività dell'ordinamento ipercosmico ed al contempo, per suo tramite, dell'azione demiurgica: le anime attraverso la produzione e formazione dei nomi riconducono, imitando l'attività intellettiva del Demiurgo, la dimensione di ciò che è particolare e materiale alle cause e ai paradigmi intelligibili originari[13].

È proprio con questa prima definizione dell'obiettivo del *Cratilo* che Proclo mette in luce come il linguaggio appartenga alla dimensione psichico-razionale e logica dell'uomo e come esso ne costituisca la stessa essenza[14]. Al contempo, già dalle primissime battute del suo commento, è possibile comprendere come per Proclo i nomi, se posti correttamente, risultino immediatamente connessi alla natura dei loro referenti, connessione che risulta fondata proprio su quella "potenza/facoltà assimilatrice" che è propria dell'essenza stessa dell'anima umana. La prima definizione dello scopo del *Cratilo*, infatti, mette in luce come Proclo parta dal presupposto – sulla cui problematicità, come si dirà in

seguito, aveva insistito invece Platone[15] – che i nomi, per essere autenticamente tali, debbano riflettere in se stessi, cioè nella loro origine e formazione, l'effettiva realtà dei loro referenti. Attraverso la denominazione, dunque, l'anima esercita la propria facoltà di assimilazione per il cui tramite i nomi che sono autenticamente tali si configurano per Proclo come ἀγάλματα, cioè *statue* nel senso di *raffigurazioni* e *riproduzioni* delle cose[16]. Attraverso il linguaggio, perciò, gli esseri umani sono in grado di generare e produrre attraverso i nomi rappresentazioni dei diversi referenti. Con l'atto della denominazione, quando essa è adeguata, ovvero corrispondente alla natura dell'oggetto denominato, si viene così a determinare l'*assimilazione* del nome rispetto al proprio referente. È in questo senso che, nella prospettiva di Proclo, l'attività linguistica dell'uomo va intesa come *generatrice* ed *assimilatrice* in senso onomatologico, ovvero in rapporto alla formazione e all'attribuzione dei nomi corrispondenti alla natura dei propri referenti.

Come si è detto, quella indicata nel § I del commento procliano è una prima definizione dello scopo o oggetto del *Cratilo* platonico. In effetti molto più avanti – e precisamente nel § CLXVI – viene indicato un ulteriore σκοπός del dialogo, sul quale pare incentrarsi la maggior parte del discorso esegetico di Proclo, cioè quello di celebrare le proprietà degli dèi le quali si rivelano nei loro nomi[17]. Dalle due indicazioni circa l'oggetto del dialogo è possibile evincere come per Proclo nel *Cratilo* si affrontino due questioni che risultano strettamente connesse fra loro: prendendo le mosse dal presupposto in base al quale i nomi, per *assimilazione*, riproducono a livello di immagine la natura dei referenti cui sono attribuiti, l'analisi etimologica

dei teonimi risulta per Proclo rivelatrice delle proprietà e prerogative di ciascun dio, proprio perché esse sono contenute e indicate nel significato originario dei loro nomi. Le due definizioni dell'obiettivo del *Cratilo* non vanno quindi intese come distinte e divergenti, bensì come sostanzialmente complementari, in considerazione del fatto che il linguaggio umano, nella prospettiva neoplatonica del nostro autore, ha il proprio modello costitutivo – ed al contempo dunque il suo fondamento originario ed autentico – proprio nella dimensione del divino: in modo analogico rispetto all'attività plasmatrice e ordinatrice del Demiurgo, nei nomi – a patto che siano posti correttamente – gli esseri umani riproducono a livello di immagine la natura delle cose denominate; al contempo, come vedremo più dettagliatamente in seguito, il linguaggio umano si rivela esso stesso una riproduzione imperfetta di quello divino. La successione dei diversi argomenti affrontati da Proclo nel suo commento appare in linea di massima coerente con tale prospettiva d'insieme.

3. *La successione degli argomenti affrontati nel* Commento al Cratilo

Sulla base dell'andamento e dell'ordine delle questioni affrontate nel *Cratilo*, gli argomenti degli estratti dalle note di commento procliane possono essere suddivisi in cinque macro-sezioni.

I. La prima macro-sezione (§§ I-L) può essere intesa come un'introduzione complessiva al dialogo, comprendente, in base alle "griglie ermeneutiche", vale a dire agli schemi interpretativi fissati nella Scuola[18],

un'ampia e articolata analisi dei personaggi (che tiene conto anche del significato etimologico dei loro nomi) e delle loro concezioni, fino ad arrivare ad una riflessione generale sull'azione del denominare e sulla natura dei nomi. In questa parte del commento, subito dopo la delineazione dell'obiettivo del dialogo (§ I), viene sottolineato il suo carattere logico-dialettico (§ II), il che fornisce l'opportunità al nostro commentatore per un *excursus* fondamentale concernente le diverse concezioni che Platone propone della dialettica e della retorica rispetto a quelle di Aristotele (§§ III-VIII). In questo *excursus* – che include anche una breve analisi di tipo storico-filosofico (§§ XVI–XVII) – viene mostrata la superiorità della visione platonica, in cui logica, dialettica e retorica sono sempre finalizzate alla ricerca della verità intesa in senso ontologico[19], rispetto a quella aristotelica, in base alla quale, come viene affermato nel commento, esse risultano sostanzialmente orientate alla persuasione e confutazione. È proprio alla luce della prospettiva filosofica platonica, finalizzata alla riflessione ontologica, che Proclo spiega il motivo e la finalità dell'indagine sulla natura dei nomi in Platone. Il nostro commentatore mette in luce come nel *Cratilo* la posizione platonica, di cui è portavoce Socrate, rappresenti un sostanziale superamento della contrapposizione tra "concezione-φύσει" (cioè quella secondo cui esiste un rapporto naturale e diretto tra parola e cosa) e "concezione-θέσει" (ossia quella in base alla quale il rapporto fra parola e cosa è convenzionale e, in ultima analisi, arbitrario). Nel commento vengono proposti alcuni esempi di sostenitori di ciascuna di queste due prospettive: come sostenitori della prima, anche se da angolazioni radicalmente differenti, vengono indicati Pitagora ed Epicuro, mentre come rappresentanti della

seconda Democrito e Aristotele. Proclo, partendo dal presupposto secondo cui i nomi autentici sono "immagini/rappresentazioni delle cose", anche se più o meno precise nel caso del linguaggio umano, sottolinea che il loro effettivo livello di connessione con il proprio referente dipende dalla natura di quest'ultimo: ciò viene in particolar modo precisato già nel § X, ove, come vedremo dettagliatamente più avanti, vengono fra loro distinti i nomi riferiti a "entità eterne", i quali, per questo, risultano "in misura maggiore per natura", e i nomi riferiti a "oggetti corruttibili, i quali risultano, in conseguenza di ciò, "in misura maggiore per convenzione". Questa prima parte del commento si conclude con un'articolata analisi del concetto stesso di "verità" intesa, nell'ottica platonica, come ciò che è autentico e reale oppure come corrispondenza o accordo con le cose, mentre in quella aristotelica come aspetto meramente logico-funzionale all'interno di una proposizione (§ XXXVI). Tale osservazione fornisce a Proclo anche l'occasione per criticare e confutare concezioni di tipo sofisitco come quella di Antistene, che sosteneva l'impossibilità della contraddizione, quella relativisitica di Protagora, per il quale le cose sono tali quali a ciascuno appaiono, ed infine quella eristica di Eutidemo, secondo la quale di una stessa cosa si può dire tutto e il contrario di tutto (§§ XXXVII-XLI). Questa parte del commento sembra svolgere anche una funzione, potremmo dire, di formazione ed edificazione etico-filosofica per il discente, in quanto le argomentazioni in essa trattate forniscono a Proclo lo spunto anche per mostrare in cosa consistano le fondamentali differenze che intercorrono fra l'autentico filosofo, quale è Socrate, tutto rivolto alla ricerca della verità, e il sofista che opera nell'ambito dell'illusione (§§

XXIII-XXIX), come ogni forma di eccesso conduca al suo effetto opposto (§ XXXIV), come – in continuità con il così detto intellettualismo etico socratico – la malvagità sia una forma di malattia determinata dall'ignoranza del bene, la quale finisce per danneggiare gli individui di indole nobile, come è accaduto allo stesso Socrate (§§ XXXIX-XL). Inoltre, le diverse tematiche affrontate in questa prima sezione del commento consentono a Proclo di introdurre alcune considerazioni di tipo teologico (§ XV, sulla dipendenza della "catena apolinnea" da Zeus Demiurgo; § XXV e § XXVIII su quanto proviene da Ermes), metafisico (§ XLII, sulla dimostrazione della realtà della contraddizione a partire dall'azione svolta dal Limite sull'Illimitatezza) ed anche concernenti la condizione originaria dell'anima prima della sua incarnazione (§ XXXV). Gli ultimi paragrafi di questa sezione (§§ XLIII-L) sono dedicati a dimostrare come il nome sia uno strumento per natura collegato al referente che deve indicare e di cui deve rivelare l'essenza; dunque i nomi veri ed autentici, in considerazione della loro funzione e del fatto che sono immagini delle cose, posseggono per Proclo una "correttezza" intrinseca e naturale.

II. La seconda macro-sezione (§§ LI-LXXIX) individuabile nel commento procliano al *Cratilo* è incentrata sulla analogia fra il νομοθέτης, ad un tempo "legislatore" e "impositore dei nomi", e il Demiurgo universale del Tutto: colui che, proprio in quanto νομοθέτης, non solo ci ha trasmesso la migliore forma di governo, ma ha anche dato i nomi convenienti alle cose, guardando al cosmo nella sua totalità, è paragonabile al Demiurgo che, guardando al paradigma intelligibile, ha dato ordine al Tutto in tutte le sue diverse articolazioni ed asse-

gnato egli stesso, originariamente, i nomi confacentisi alle componenti costitutive del cosmo. In tal modo, grazie all'opera svolta dal νομοθέτης, quei nomi che sono posti correttamente e che, di conseguenza, sono realmente connessi alla natura delle cose e degli esseri nominati, sono immagini e riproduzioni dei loro referenti, i quali, a loro volta, nella loro datità derivano e dipendono, originariamente, dal Demiurgo stesso (§§ LI-LII). Entro tale prospettiva il νομοθέτης, il "legislatore/impositore" dei nomi è responsabile della "produzione" dei nomi ed è, dunque, egli stesso, in certa misura, un demiurgo[20] in quanto plasma attraverso la sua ἀφομοιωτικὴ δύναμις, cioè, come si è detto, la sua potenza/facoltà assimilativa, nomi che sono al contempo ἀγάλματα, statue/immagini[21], delle cose o degli esseri da lui nominati. Di conseguenza, analogamente a come il cosmo tutto, nella sua armonica unitarietà, viene a configurarsi alla stregua di una complessa opera di tessitura, prodotta originariamente dal Demiurgo – che è al contempo plasmatore del Tutto e primissimo impositore di nomi – unitamente a dèi e a particolari classi divine da lui dipendenti, così il νομοθέτης si servirà del nome come di una spola, la quale, nella tessitura, svolge la funzione di intrecciare ed al contempo mantenere distinti i fili e le maglie che costituiscono il tessuto nel suo insieme. Tale analogia è alla base della concezione della συμπάθεια cosmica che è fondamento della teurgia (§§ LIII-LVI). Al contempo la struttura analogica che complessivamente permea la totalità del reale nelle sue diverse articolazioni implica che tra i nomi stessi vi siano differenti livelli che risultano tra loro distinti «per dignità e potenza» (κατά τε τιμὴν καὶ κατὰ δύναμιν), sulla base, potremmo aggiungere, delle diverse classi di entità che li hanno posti e alle quali

appartengono: vi sono così nomi che risalgono agli dèi stessi e che, in considerazione di ciò, risultano degni al massimo grado di venerazione e considerazione da parte dei sapienti, che dovrebbero anche prestare particolare attenzione al modo in cui le diverse divinità appartenenti a determinate regioni della terra vengono chiamate nella lingua di quelle regioni; analogamente vi sono nomi demonici che sono di livello proporzionalmente inferiore ed, infine, vengono quelli umani che rappresentano i nomi di livello più basso, benché, potremmo ancora aggiungere, siano, a loro volta, gerarchicamente classificabili sulla base del differente grado di correttezza (§ LVII). D'altra parte, ribadendo, ancora contro il "convenzionalismo" aristotelico, il presupposto della correttezza naturale dei nomi (§ LVIII), Proclo dimostra, riprendendo le argomentazioni sviluppate nel *Cratilo* da Platone, la superiorità del dialettico, vale a dire di colui che propriamente si serve dei nomi come di strumenti, addirittura rispetto al "legislatore", ossia all'"impositore" dei nomi, il quale, a sua volta, ne è l'"artefice"; da ciò consegue che se il νομοθέτης è in rapporto analogico con Zeus Demiurgo, il dialettico è addirittura in rapporto analogico con la Monade Cronia, ovvero con Crono che è, come si è visto, il primo dio intellettivo che "sovrintende" all'attività demiurgica universale[22]: egli inoltre è "Intelletto" in senso essenziale, del quale l'intelletto del filosofo è un'irradiazione e un'immagine/simulacro (§§ LIX-LXIV). Il riferimento all'intelletto del filosofo consente, a sua volta, di prendere in considerazione i diversi possibili livelli conoscitivi umani, dal livello dell'assoluta ignoranza a quello della conoscenza, per il tramite della quale chi ne è in possesso, vale a dire colui che è filosofo come Socrate (da Proclo considerato, per la

funzione che svolge nel dialogo, analogo all'intelletto stesso, mentre Ermogene all'opinione irrazionale)[23], è in grado di fornire, a chi intende apprendere, le vie di accesso alla scoperta e, con essa, alla conoscenza (§§ LXV-LXVII). Riprendendo il tema concernente la natura dei nomi come imitazioni e immagini dell'essenza delle cose, Proclo, inoltre, sottolinea come i nomi che sono rivelati ai poeti dagli dèi stessi per il tramite della divina ispirazione manifestino in senso originario l'essenza dei loro referenti (§ LXVIII). A tale proposito, egli deve anche spiegare per quale motivo Platone, in riferimento al passo 391c8 segg. del *Cratilo*, mentre nella *Repubblica* scaccia i poeti seguaci di Omero proprio in quanto imitatori, invece nel *Cratilo* li presenta come guide divinamente ispirate per quel che concerne la "correttezza dei nomi": la risposta escogitata da Proclo è che nella *Repubblica* Platone ritiene le diverse forme di imitazione non consone a indoli semplici e non corrotte in alcun modo, mentre in tutti gli altri contesti, egli dà grande rilievo alla loro divina ispirazione (§ LXX).

III. La terza macro sezione (§§ LXXI-LXXIX) ha inizio con uno dei paragrafi più articolati e significativi dell'intera raccolta di estratti dal commento procliano[24], sia perché rappresenta una sorta di sintesi complessiva della prospettiva esegetico-filosofica di Proclo sulla componente di insegnamento teologico desumibile dal *Cratilo*, con particolare riguardo alla superiorità del linguaggio divino rispetto a quello umano, sia perché anticipa alcune questioni fondamentali che verranno affrontate dal nostro commentatore più dettagliatamente in seguito: tra queste ultime occorre segnalare in particolare quelle riguardanti i diversi livelli

di nominabilità delle divinità in base al loro grado di trascendenza, la natura dei molteplici simboli disseminati dal Demiurgo nel Tutto in relazione alla loro valenza teurgica, l'intrinseca connessione tra nominare e pensare divini, ed infine le differenze tra i nomi divini e quelli umani sulla base di alcun versi omerici (su tale argomento torneremo diffusamente più avanti nel presente saggio introduttivo). Questa parte del commento continua con una serie di considerazioni sulle differenze fra la natura trascendente degli dèi e quella propria degli esseri umani, connessa con l'ambito della generazione (§ LXXII) e fra diverse tipologie di demoni, i quali possono mostrare, invece, alcune affinità con gli dèi, in particolare con quelli da cui dipendono (§§ LXXIII-LXXIV), mentre le peculiari fattezze fisiche dei diversi popoli o di determinati individui non possono essere a loro volta ricondotte all'affinità con i demoni ai quali sono stati assegnati in sorte (§ LXXV). La terza sezione del commento si conclude con una riflessione generale sulla distinzione fra nomi di origine divina e nomi di origine demonica (§ LXXVI), e sulle diverse modalità con cui gli dèi e i demoni comunicano i nomi agli esseri umani (§§ LXXVII-LXXIX).

IV. La quarta macro-sezione (§§ LXXX-XCV) del commento procliano ha carattere, per lo più, metodologico in quanto ha per oggetto una sistematica esposizione delle conoscenze e nozioni generali di carattere linguistico che devono essere presupposte per intraprendere una corretta analisi etimologica, come, ad esempio, quelle concernenti le differenze "fonetiche" e di uso fra i vari dialetti, quelle relative alla natura composta di alcuni nomi, quelle che tengono conto anche di particolari fenomeni di natura fonetica e di

modificazioni nella pronuncia di determinate vocali (§§ LXXX-LXXXVI). Proclo – dopo una breve considerazione desunta dall'accenno di Platone ai nomi "Teofilo" e "Mnesiteo"[25] e relativa alla corrispondenza fra antroponimo e indole dell'individuo da esso caratterizzato – fornisce poi alcune indicazioni di carattere generale relative all'analisi etimologica degli antroponimi sulla base di alcuni esempi tratti dal *Cratilo*, con particolare riferimento ai nomi di alcuni membri della stirpe di Tantalo, come "Agamennone" e "Oreste" (§§ LXXVIII-XC). In tale contesto, l'analisi etimologica di questi antroponimi offre a Proclo anche lo spunto per alcune considerazioni di carattere filosofico – ad esempio sul ruolo della τύχη, cioe della sorte, intesa non come causa indeterminata, bensì come una "potenza divina" o "demonica", in relazione all'assegnazione dei nomi in base alla natura degli individui[26] – ed etico – ad esempio in riferimento alle differenti indoli dei personaggi mitici citati, come Oreste ed Atreo, da un lato, e Agammennone dall'altro (§ XCII). Oltre a ciò Proclo mostra quali insegnamenti si debbano trarre dalle vicende di Pelope, vale a dire che bisogna disdegnare la mera apparenza, considerare nel suo complesso l'intera esistenza umana e perseguire la virtù, che il contatto con ciò che è ingiusto è fonte di ingiustizia e che la telestica ci può purificare da tutto ciò in quanto ci libera per il tramite del culto del divino dai mali che ci affliggono (§ XCIII)[27]. Entro la stessa prospettiva di edificazione e insegnamento etici viene inteso anche il riferimento contenuto nel *Cratilo* al personaggio mitico Tantalo e alle sue vicende, che per Proclo descriverebbero allegoricamente la caduta di un'anima, dalla contemplazione della realtà intelligibile giù in basso al mondo della generazione, in considerazione del fatto che a questo

rischio di caduta è soggetta ogni anima per via della sua condizione incarnata e del suo contatto con ciò che è materiale (§ XCIV). È bene precisare che queste ultime tipologie di insegnamento appaiono tutte perfettamente compatibili con il ruolo attribuito al *Cratilo* nel *curriculum studiorum* neoplatonico in base al quale questo dialogo va affrontato subito dopo lo studio delle opere platoniche di argomento prevalentemente etico[28].

V. La quinta ed ultima sezione (§§ XCVI-CLXXXV) è quella concernente la dottrina teologica desumibile dal *Cratilo*, in particolare sulla base dell'analisi etimologica dei teonimi che vengono in esso presi in considerazione e che Proclo interpreta alla luce della propria prospettiva metafisico-teologica[29] (su alcuni di questi teonimi e sul senso della loro spiegazione etimologica in Proclo torneremo più diffusamente nel cap. IV): si tratta della sezione di gran lunga più ampia di tutto il commentario[30]. Dopo un'osservazione di carattere generale sul modo in cui Socrate in questo dialogo, attraverso l'esame dei nomi divini come ἀγάλματα degli dèi, perviene alle proprietà e prerogative specifiche delle singole divinità nominate, ed in particolare alla natura dell'azione demiurgica di Zeus (§ XCVI), seguono una serie di paragrafi incentrati sull'analisi del ruolo di Zeus come Demiurgo, Padre e Re, anche sulla scorta di vari riferimenti alla poesia teologica, divinamente ispirata, orfica e omerica, e sull'intepretazione etimologica del suo nome, attraverso la quale vengono confermate la sua collocazione e funzione anche rispetto agli altri dèi da lui dipendenti (§§ XCVII-CIV). Seguendo in linea di massima l'ordine con cui i teonimi vengono citati nel *Cratilo*, Proclo passa a considerare la spiegazione etimologica del nome "Crono" in

base alla quale vengono illustrate le prerogative e la funzione di questo dio, che rappresenta il vertice dell'intero ordinamento intellettivo (§§ CV-CIX): anche nel caso di Crono, la sua funzione e il suo ruolo sono confermati da una serie di citazioni tratte dalla tradizione poetica divinamente ispirata, vale a dire da quella orfica e da quella caldaica (in particolare § CV e CVII), e, successivamente, anche da quella omerica (§ CXIV). Dopo l'analisi del teonimo e delle prerogative di questo dio, la riflessione si sposta al dio Urano e alla spiegazione etimologica del suo nome (§ CX). Questo dio, in quanto appartenente all'ordinamento intelligibile-intellettivo, è assiologicamente superiore ad entrambi gli dèi precedentemente considerati: il suo ruolo e la sua funzione vengono collegati alla sua posizione mediana fra la dimensione intelligibile e quella intellettiva e, proprio in riferimento a ciò, egli viene considerato appartenente all'ordinamento connettivo[31] e il riferimento mitologico alla sua castrazione da parte di Crono viene intepretato allegoricamente come la separazione e determinazione dell'ordinamento intellettivo rispetto alle divinità connettive[32] (§ CXI). Urano viene inoltre concepito, essendo in diretto contatto con il livello inferiore della realtà intelligibile e distinto dall'ordinamento intellettivo, come espressione più compiuta della natura mediana dell'intera dimensione intelligibile-intellettiva (§§ CXII-CXIII). A questo punto, poiché nel *Cratilo* non viene fatto riferimento alle divinità assiologicamente anteriori a Urano, Proclo propone alcuni accenni alla natura assolutamente trascendente del Principio Primissimo sulla base di quanto viene affermato sulla Causa originaria nella tradizione poetica orfica in relazione a *Chrónos*, nella *Teogonia* esiodea in riferimento a *Cháos* – il quale, però, non può essere

principio assolutamente primo, in quanto Esiodo afferma che "fu generato"[33] – ed infine negli *Oracoli Caldaici*, ove le entità che trascendono la dimensione intelligibile-intellettiva vengono indicate come totalmente inesprimibili (§ CXV). Dopo l'esame dell'etimologia e del ruolo di Urano, vengono affrontati, in connessione con l'andamento argomentativo del *Cratilo*, alcuni temi di carattere teologico generale, tra i quali si possono menzionare quello relativo alle tipologie di discorso concernenti gli dèi (§ CXVI), quello concernente la natura degli esseri divini di livello inferiore, vale a dire angeli, demoni ed eroi (§§ CXVII-CXIX), congiuntamente alla relazione analogica fra sacerdoti e sofisti, da un lato, e demoni purificatori dall'altro (§ CXXI), infine quello relativo alla rivelazione dei nomi divini, anche in chiave teurgica, da parte di dèi e demoni (§ CXXII). Particolare attenzione merita anche la grande rilevanza che, in questo contesto del suo commento, Proclo attribuisce al carattere divino e al culto degli dèi celesti encosmici, come il Sole e la Luna (§ CXXV). In connessione con tale questione e sempre seguendo l'ordine dei temi sviluppati nel *Cratilo*, il nostro commentatore prende in esame l'etimologia del termine "*theós*", "dio" (§ CXXVI). Quindi egli passa a considerare, più dettagliatamente, i generi immediatamente inferiori agli dèi, ovvero quello "demonico" e quello "eroico", dei quali viene fornita anche la spiegazione etimologica e sulla base di questa la descrizione della loro natura e delle loro tipologie (§§ CXXVIII-CXXX). Ciò fornisce lo spunto per una riflessione generale sulla natura dell'intelletto umano e sulla sua limitata capacità di cogliere la realtà divina nelle sue diverse articolazioni (§§ CXXXIII-CXXXV). D'altra parte come gli esseri umani e le loro anime fanno parte di un livello di

realtà e di conoscenza inferiore rispetto ai generi di entità ad essi superiori, allo stesso modo anche tra questi ultimi vi sono differenti gradi di realtà cui corrispondono differenti livelli di nomi divini e, quindi, anche di conoscenza (§§ CXXXVI-CXXXVII). Ancora secondo l'ordine in cui sono esposte nel *Cratilo*, vengono a questo punto prese in esame le spiegazioni etimologiche dei nomi di altre divinità congiuntamente alle proprietà e alla funzione metafisico-teologica propria di ciascuna di esse, a cominciare da "Estia" (§§ CXXXVIII-CXL), anche con riferimento alla sua connessione con Rea, Era e Demetra sulla base della *Teogonia* esiodea e della tradizione orfica (§ CXLI). Quindi viene discussa la funzione di Rea come principio vivificatore appartenente all'ordinamento intellettivo anche alla luce della spiegazione etimologica del suo nome (§§ CXLII-CXLIII). Sempre secondo l'ordine di successione delle etimologie dei teonimi esposte nel *Cratilo*, vengono presi in esame i nomi delle divinità Oceano e Teti (§§ CXLIV-CXLVII). Segue un'ampia trattazione concernente la triade demiurgica ipercosmica costituita da Zeus, Poseidone e Plutone/Ade, su cui torneremo più diffusamente più avanti (§§ CXLVIII-CLXIII). Al fine di comprendere le strategie filosofico-ermeneutiche seguite da Proclo, occorre precisare che in questa parte dedicata alla triade demiurgica vengono intrecciati fra loro alcuni argomenti paralleli: da un lato, quello concernente l'ordinamento titanico (§ CXLIX), in quanto ad esso – che è direttamente connesso a tutta la catena demiurgica per il tramite di Crono (§ CLXI) – sulla base dell'interpretazione metafisico-teologica procliana, è attribuita, come fonte originaria di divisione, la funzione di determinare attraverso la separazione anche l'unitaria demiurgia uni-

versale[34]; inoltre il riferimento a Plutone/Ade offre a Proclo lo spunto per un'ulteriore serie di considerazioni di tipo etico-educativo (§§ CLV-CLX) e di riflessioni sul destino delle anime nell'al di là e sulla loro ascesa dopo la morte (§§ CLX e CLXII). Per quanto riguarda l'aspetto di edificazione etico-morale, viene rimarcato il fatto che, in considerazione della natura del loro autentico sé, gli esseri umani non dovrebbero amare la dimensione materiale e corporea, finendo così per temere la morte come spaventosa causa di dissoluzione, bensì si dovrebbero liberare di tutto ciò che li allontana dall'attività di tipo intellettivo e di conseguenza non temere Ade, in quanto questa divinità rappresenta la liberazione dalla dimensione corruttibile carnale e dai vincoli del desiderio che essa determina, mentre nella realtà divina non v'è separazione tra amore, volontà e necessità (§ CLVII). Sempre in riferimento alla relazione dell'uomo con la dimensione fenomenica e alla sua possibilità di trascenderla, Proclo parla anche del ruolo di tre diversi generi di Sirene, rispettivamente riconducibili a ciascuno dei tre dèi che fanno parte della triade demiurgica (§ CLVIII). Per quanto riguarda l'ascesa delle anime dopo la morte, viene sottolineata la stretta connessione fra la loro purificazione da ciò che appartiene alla dimensione corporea e la loro possibilità di ascesa, grazie alla quale esse possono giungere a contemplare, sulla scorta del *Fedro* platonico, "la pianura degli intelligibili"[35] (§ CLXII). Dopo l'analisi relativa alla triade demiurgica e alle etimologie dei nomi degli dèi che vi fanno parte, Proclo, seguendo sempre l'ordine delle etimologie esposte nel *Cratilo*, passa a considerare tre divinità femminili – gerarchicamente successive alla triade demiurgica – che, anche sulla base di vari riferimenti alla poesia orfica,

omerica e caldaica, vengono concepite come principi vivificatori[36] all'interno di differenti livelli di realtà, dalla dimensione ancora ipercosmica a quella ipercosmica-encosmica, vale a dire Demetra (§§ CLXIV-CLXV e CLXVII-CLXVIII), Era (§§ CLXIX-CLXX), Core-Persefone (§§ CLXXI-CLXXIII). È proprio nel corso di queste considerazioni che – quasi a voler motivare e spiegare la fitta serie di etimologie di teonimi che vengono affrontate in successione – viene inserita l'indicazione dell'ulteriore σκοπός del *Cratilo*, di cui si è detto precedentemente, vale a dire quello specificamente teologico di celebrare le proprietà degli dèi desumibili dai loro nomi (§ CLXVI). Seguono alcuni paragrafi dedicati specificamente all'analisi dell'etimologia del teonimo "Apollo" e delle prerogative attribuite dalla tradizione mitica a questo dio e interpretate da Proclo in senso metafisico-teologico (§§ CLXXIV-CLXXVI); in connessione con l'analisi concernente Apollo vengono proposte anche l'interpretazione metafisico-teologica dell'etimologia di "Muse", tradizionalmente connesse a questo dio che è denominato anche "Musegeta" (§ CLXXVII), e quella della dea Leto, madre di Apollo (§ CLXXVIII). Alla complessa e multiforme natura di Artemide, considerata anche come "divinità ecatica" per la sua connessione e identificazione con Ecate, è dedicato uno specifico ed ampio paragrafo (§ CLXXIX) in cui l'interpretazione della triplice etimologia del teonimo Ἄρτεμις proposta nel *Cratilo*[37] è accompagnata da una fitta serie di riferimenti e rimandi alla poesia orfica e a quella caldaica: tale divinità, infatti, nella sua connessione con la dea Ecate occupa una posizione centrale nella riflessione metafisico-teologica procliana soprattutto se si tiene conto che proprio Ecate, come si è visto nel capitolo

precedente, ricopre un ruolo fondamentale nell'ambito degli *Oracoli Caldaici* e nei riti teurgici. Tre paragrafi (§§ CLXXX-CLXXXII) sono dedicati poi alla delineazione della natura di Dioniso e all'interpretazione etimologica del suo nome, connesso in particolare con il termine οἶνος, "vino", a sua volta variamente etimologizzato: Dioniso, in base alla prospettiva metafisico-teologica procliana, è inteso come il sovrano di tutto l'ordinamento divino encosmico, di cui fanno parte, come viene esplicitamente sottolineato nel commentario procliano, gli "dèi giovani" di cui si parla nel *Timeo* e ai quali il Demiurgo affida, come si è detto, la plasmazione degli esseri mortali. Le due ultime divinità prese in considerazione nel commento, sempre in conformità con l'ordine di trattazione seguito nel *Cratilo*, sono Afrodite, che, sulla base della tradizione orfica e delle narrazioni mitiche circa la sua nascita, risulta duplice, da un lato l'Afrodite ipercosmica, dall'altro quella ipercosmico-encosmica (§ CLXXXIII), ed infine Atena, una delle divintà connotate da maggior multiformità nella prospettiva metafisico-teologica procliana, in quanto è, per così dire, declinata secondo diverse nature, in base alle quali risultano un'Atena intellettiva, una ipercosmica ed una, infine, ipercosmico-encosmica: il commento si interrompe proprio laddove vengono presentati questi tre differenti e al contempo tra loro intrecciati livelli di Atena (§§ CLXXXIV-CLXXXV).

4. *Il presupposto esegetico fondamentale nell'interpretazione procliana del* Cratilo*: il superamento dell'opposizione* φύσει/θέσει

Proclo prende le mosse da una considerazione cui si è precedentemente accennato e che si configura, di fatto, come un presupposto esegetico fondamentale per la complessiva interpretazione del *Cratilo*, in quanto rappresenta la risposta alla questione da cui muove l'intero dialogo, cioè se i nomi siano *per natura* (φύσει) o *per convenzione* (συνθήκῃ/θέσει)[38], o, più esplicitamente, se le parole abbiano un legame naturale e originario con gli oggetti cui esse si riferiscono ("concezione-φύσει"), oppure se il rapporto che lega le parole alle cose dipende solo dalla convenzione ed è dunque arbitrario ("concezione-θέσει"). Nel § X del commentario vengono presentate in forma sintetica le diverse tesi sostenute dai tre personaggi del dialogo platonico. Socrate, facendo, inizialmente, da arbitro tra la concezione di Cratilo (in base alla quale i nomi sono tutti per natura e di conseguenza quelli che non sono per natura non sono affatto nomi) e quella opposta di Ermogene (che sostiene invece che nessun nome è per natura, ma tutti i nomi sono per convenzione)[39], propone infine una concezione che rappresenta il superamento dell'opposizione φύσει/θέσει circa la natura dei nomi: egli dimostra infatti che i nomi sono alcuni per natura, altri invece per convenzione, in quanto sono sorti, per così dire, "in modo casuale" (οἷον τύχῃ γεγονότα) e sono dunque arbitrari[40].

Secondo una prima sintesi – piuttosto brachilogica – proposta nel § XII degli estratti dal commentario al *Cratilo*, la posizione che Proclo ricaverebbe dalla tesi sostenuta da Socrate è la seguente: i nomi che sono per

natura, partecipano di ciò che è per convenzione, mentre quelli che sono per convenzione, a loro volta, partecipano di ciò che è per natura; «è per questo – conclude Proclo – che i nomi sono tutti per natura e tutti per convenzione, ed in parte per natura, in parte per convenzione»[41]. Ciò significa, in sostanza, che tutti i nomi includono in sé una componente convenzionale a prescindere dalla corrispondenza con la cosa nominata: come vedremo più chiaramente in seguito, tale componente convenzionale viene specificamente ricondotta alla dimensione "materiale", ovvero fonica del nome.

Appare chiaro che agli occhi di Proclo, le tesi sostenute da Cratilo ed Ermogene, nella loro assoluta ed inconciliabile opposizione, finiscono solo per confutarsi reciprocamente con argomentazioni frammentarie e assolutamente non esaustive, di valenza solo particolare, senza che l'una riesca a prevalere in modo definitivo sull'altra, in quanto mancano di valore universale[42]: le loro posizioni sorgono da prospettive parziali e limitate e perciò non sono in grado di dare una spiegazione complessiva e globale del problema concernente la natura delle parole. Socrate, invece, sviluppa una tesi che ha realmente una portata e un carattere universali: egli, infatti, come viene esplicitamente sottolineato nel § XIII degli estratti, affronta ed articola la questione "in modo scientifco"[43], il che, nella prospettiva neoplatonica procliana, signifca in sostanza che la sua concezione è fondata su presupposti di carattere universale. Questa tesi interpretativa è già di per se stessa in certo modo rivelatrice della prospettiva alla cui luce Proclo interpreta il testo platonico: egli vede in esso un superamento dell'antinomia su cui, in effetti, sembra incentrata buona parte della speculazione filosofico-linguistica greca precedente; di ciò Proclo appare assai consape-

vole, come si evince dall'*excursus* – al quale si è fatto precedentemente cenno – riguardante le diverse tesi di matrice "naturalista" o "convenzionalista" sulla natura dei nomi sostenute da alcuni filosofi precedenti[44]. In effetti, l'aspetto che agli occhi del nostro commentatore sembra dare una portata ed un valore universali alla posizione sostenuta da Socrate nel dialogo è il seguente: egli dimostra proprio il fatto che alcuni nomi, come si è detto, sono per natura, altri invece per convenzione a seconda di come siano effettivamente sorti, superando così la contrapposizione antinomica tra concezione-φύσει e concezione-θέσει del linguaggio.

È possibile comprendere a fondo il senso della tesi che Proclo attribuisce a Socrate, se si chiarisce che cosa il nostro commentatore esattamente intenda per φύσει e θέσει. Nel § XVII del commentario vengono enunciati i quattro significati fondamentali che possono essere attribuiti all'espressione φύσει[45]. Sono *per natura*:

1) gli animali e le piante e le loro parti;
2) le attività e le potenze di ciò che è naturale, come la leggerezza ed il calore del fuoco;
3) le ombre e i riflessi negli specchi;
4) le immagini artificiali (αἱ τεχνηταὶ εἰκόνες) che assomigliano ai loro archetipi.

Stando al testo dell'estratto, secondo Proclo è nel quarto ed ultimo senso che Socrate nel *Cratilo* intende l'espressione φύσει: i nomi sono, in effetti, un prodotto artificiale dell'attività del pensiero che in e attraverso essi rappresenta l'essenza delle cose; dunque i nomi risultano imposti, per quanto possibile, fin da principio in modo appropriato per indicare la natura delle cose da essi significate[46]. Il nome, dunque, non è in se stesso naturale, ovvero prodotto dalla natura: esso è invece il prodotto di un'attività mentale, che, potremmo dire,

per il tramite di determinate combinazioni di suoni, di per sé significanti, rappresenta la natura della cosa nominata. Benché sia prodotto artificiale, tuttavia il nome intrattiene così un rapporto naturale con la cosa cui è riferito, giacché è un'immagine di quest'ultima ed in se stesso ne rappresenta e riflette la natura[47].

Mentre nel § XVII vengono attribuiti all'espressione φύσει i quattro significati precedentemente esposti, invece nel § LVIII, con specifico riferimento alla natura dei nomi e con l'intento di spiegare perché Platone sembrerebbe confutare – nella parte finale del dialogo[48] – la concezione-φύσει dei nomi, viene attribuita a Proclo una posizione in base alla quale ciò che è *per natura* risulta duplice, così come ciò che è *per convenzione*[49]; tuttavia questi duplici significati paralleli delle espressioni φύσει e θέσει non vengono ulteriormente precisati o chiariti in nessun punto del commentario.

La questione richiede un esame specifico e può essere chiarita alla luce di quanto il commentatore neoplatonico Ammonio – rappresentante della Scuola platonica di Alessandria, ma in origine allievo di Proclo – afferma in un passo del suo commento al *De interpretatione* di Aristotele[50]. In tale passo, proprio in riferimento al *Cratilo*, Ammonio afferma che il carattere φύσει e quello θέσει in rapporto alla concezione dei nomi implicano ciascuno due differenti significati: l'autore, a differenza di quanto avviene nel § LVIII degli estratti dal commentario procliano, esplicita e chiarisce i due differenti modi di intendere tali nozioni[51]. A proposito della "concezione-φύσει" dei nomi, Ammonio afferma che essa può essere sostenuta in base a due differenti prospettive:

a) alcuni ritengono che i nomi siano prodotti della natura (φύσεως δημιουργήματα), come pensa

Cratilo secondo il quale dalla natura è determinato e definito (ὑπὸ τῆς φύσεως ἀφωρίσθαι) un determinato e appropriato nome (τι οἰκεῖον ὄνομα) per ciascuna cosa (ἑκάστῳ τῶν πραγμάτων): secondo tale prospettiva i nomi risultano simili alle immagini naturali, ma non a quelle artificiali, degli oggetti visibili (ἐοικέναι γὰρ τὰ ὀνόματα ταῖς φυσικαῖς ἀλλ᾽ οὐ ταῖς τεχνηταῖς εἰκόσι τῶν ὁρατῶν), come ad esempio le ombre e i riflessi sull'acqua o negli specchi;

b) altri, invece, sostengono che i nomi sono "per natura" in quanto sono simili non alle immagini naturali (οὐ ταῖς φυσικαῖς *scil.* εἰκόσιν) – come invece nella tesi precedente –, bensì a quelle realizzate dall'arte pittorica (ταῖς ὑπὸ τῆς ζωγραφικῆς τέχνης ἀποτελουμέναις), che elabora diverse imitazioni a partire da differenti modelli; il nome così concepito, cioè come un'immagine rispetto al proprio modello, ritrae, per quanto è possibile, la forma, l'εἶδος, dell'oggetto cui è riferito.

Secondo il punto di vista *a)*, precisa Ammonio, il compito di chi è in possesso di vera conoscenza (τοῦ ἐπιστήμονος τοῦτο ἔργον) è quello di ricercare il nome stabilito dalla natura e appropriato (οἰκεῖον) specificamente per quell'oggetto al quale è riferito. Invece secondo il punto di vista *b)* è possibile per il tramite dell'analisi etimologica dei nomi cogliere le nature (τὰς φύσεις) dei loro referenti e sulla base di questa conoscenza mostrare che i nomi posti alle cose sono consoni e corrispondenti alle loro nature (σύμφωνα ταύταις)[52].

Come esistono due differenti tipologie di "concezione-φύσει", così, secondo Ammonio, anche nel caso di chi sostiene che i nomi siano θέσει sono individuabili due differenti prospettive:

a) alcuni ritengono che i nomi siano θέσει in quanto pensano che ciascun individuo possa denominare ogni cosa con qualunque nome egli voglia (ὅτῳ ἂν ἐθέλῃ ὀνόματι). Questa, come afferma esplicitamente Ammonio, è la posizione sostenuta da Ermogene[53];

b) altri invece ritengono che i nomi siano posti solo dall'"impositore dei nomi" (ὑπὸ μόνου τοῦ ὀνοματοθέτου), il quale è colui che, in quanto direttamente in possesso della vera conoscenza della natura delle cose (ἐπιστήμονα τῆς φύσεως τῶν πραγμάτων), dà il nome appropriato (οἰκεῖον) alla natura di ciascun ente (τῇ ἑκάστου τῶν ὄντων φύσει), oppure è colui che obbedisce al possessore di tale conoscenza (ὑπηρετούμενον τῷ ἐπιστήμονι) e viene istruito da quest'ultimo sull'essenza di ciascun ente (τὴν οὐσίαν ἑκάστου τῶν ὄντων) ed è così in grado di escogitare e porre (ἐπινοῆσαι καὶ θέσθαι) ad esso il nome che gli si confà e che gli è appropriato (πρεπῶδες αὐτῷ καὶ οἰκεῖον ὄνομα). Secondo questa concezione i nomi sono "per convenzione" poiché non la natura (οὐ φύσις), ma la capacità di riflettere ed escogitare propria dell'anima razionale (λογικῆς ἐπίνοια ψυχῆς) li ha fatti sussistere guardando specificamente alla natura propria della cosa nominata (πρὸς τὴν ἰδίαν ὁρῶσα τοῦ πράγματος φύσιν)[54].

Ammonio prosegue affermando che il secondo significato del carattere φύσει corrisponde al secondo significato del carattere θέσει: infatti i nomi posti dall'"impositore dei nomi" (ὀνοματοθέτης), nella misura in cui sono adatti e corrispondono agli oggetti cui vengono riferiti, sono "per natura", mentre nella misura in cui sono posti e stabiliti – cioè non sussistono natural-

mente, ma sono un prodotto artificiale – da qualcuno, vale a dire dall'"impositore dei nomi", sono per convenzione[55]. Come Proclo, anche Ammonio, nel seguito della sua argomentazione[56], sembra individuare nella posizione sostenuta da Socrate nel *Cratilo* un sostanziale superamento della contrapposizione antinomica tra le posizioni sostenute da Cratilo e da Ermogene: i nomi non sono né "per natura" nel senso in cui li intende Cratilo, né "per convenzione" nel senso in cui li intende Ermogene, ma essi risultano, al contempo, in parte "per natura" ed in parte per convenzione, in modo simile a quanto viene affermato nel sopracitato § XII degli estratti dal commentario procliano. D'altra parte occorre sottolineare che Ammonio, in modo differente da Proclo, attribuisce a Cratilo una posizione che potrebbe essere ricondotta al terzo significato del carattere φύσει nel § XVII degli estratti dalle note di commento procliane, mentre in tale testo a Cratilo è attribuito il quarto significato del carattere φύσει, in quanto ivi si afferma che secondo Cratilo il nome di ciascuna cosa appartiene ad essa in modo specifico, in quanto è stato posto in modo appropriato da chi originariamente con competenza e conoscenza vera ha posto i nomi[57]. Ne consegue che Ammonio presenta la posizione di Cratilo in una prospettiva sostanzialmente differente rispetto a quella procliana: probabilmente ciò dipende dalla diversa strategia esegetica di Ammonio, il quale cerca di armonizzare la concezione aristotelica sul linguaggio con quella platonica[58]. Comunque, al di là di tale considerazione, alla luce di quanto Ammonio afferma a proposito dei due diversi modi di intendere sia il carattere φύσει sia quello θέσει in riferimento alla natura dei nomi, è possibile comprendere in modo complessivamente più chiaro la posizione sostenuta da Proclo

nella sua interpretazione del *Cratilo*. Occorre altresì rilevare che la conclusione del § LVIII degli estratti dalle note di commento di Proclo – nella quale si accenna a *due* modi di intendere il carattere φύσει e quello θέσει, mentre nel § XVII, come abbiamo visto, si parla dei *quattro* modi in cui Proclo ritiene che si possa intendere il carattere φύσει – viene fatto riferimento ad una posizione che risulta esplicitamente sostenuta da Ammonio: essa – a prescindere dal significato attribuito, nello specifico, alla concezione di Cratilo – appare in effetti perfettamente compatibile con la prospettiva che, in base al testo degli estratti, va attribuita a Proclo. Le considerazioni sul carattere φύσει e quello θέσει in riferimento alla natura dei nomi proposte da Ammonio – il quale, certamente, frequentò le lezioni di Proclo e, con ogni probabilità, seguì i suoi corsi sul *Cratilo*[59] – sembrano offrire, in effetti, una sintesi piuttosto chiara della prospettiva in base alla quale nel tardo Neoplatonismo, sulla scorta della tesi attribuita a Socrate nel dialogo, viene superata la questione relativa alla contrapposizione fra "concezione-φύσει" e "concezione-θέσει" del linguaggio.

Alla luce delle precedenti considerazioni, è possibile desumere la visione generale di Proclo relativa alla natura dei nomi: essi posseggono, al contempo, sia un carattere naturale, che risulta comunque prevalente, in quanto essi vengono concepiti come "immagini" delle cose, ed uno convenzionale, che è a sua volta riconducibile al carattere naturale dei nomi, proprio perché essi sono prodotti artificiali – come del resto lo sono tutte le immagini – che riproducono la natura delle cose alle quali sono riferiti. Nella concezione del nome come immagine artificiale prodotta dal pensiero che rappresenta l'essenza delle cose in forma linguistica,

l'aspetto naturale e quello della convenzione risultano, così, intrecciati inscindibilmente. Esistono tuttavia per Proclo – come vedremo diffusamente nel prossimo paragrafo – anche nomi che hanno una natura prevalentemente convenzionale in quanto sono originati da una forma di errore umano e per questo sono caratterizzati da un'intrinseca arbitrarietà.

Nella prospettiva esegetico-filosofica procliana, è la nomotetica quella scienza o competenza che consente di far sussistere i nomi come statue/raffigurazioni delle cose, rappresentando la loro natura attraverso la combinazione di determinati suoni articolati[60]. Ciò significa che il nome, quando è autenticamente tale, è in grado di riflettere in se stesso e quindi nel suo significato etimologico, la natura della cosa denominata: proprio in virtù della nomotetica, dunque, esiste fra nome e cosa un rapporto originario naturale e non arbitrario. Ecco perché attraverso l'analisi del nome, vale a dire attraverso l'interpretazione etimologica, si può arrivare a conoscere la natura dell'oggetto cui esso è riferito. D'altro canto gli ὀνόματα, in quanto sono rappresentazioni artificiali e non, come riteneva Cratilo, rinvii naturali e immediati alla natura delle cose, sono anche, in certa misura, per convenzione: non come simboli stabiliti in modo arbitrario e casuale (è questa sostanzialmente la posizione di Ermogene), ma come immagini artificiali prodotte in base alla conoscenza dell'essenza delle cose: il nome è sì simbolo, ma non inteso come semplice rimando ad un determinato oggetto, bensì come immagine concettuale dell'essenza della cosa. Ecco perché, nella prospettiva esegetica di Proclo, il nome è «strumento didascalico ed è rivelativo dell'essenza delle cose»[61]. Tale definizione riprende quella proposta da Platone in *Cratilo* 388b13-c1. Pro-

clo tuttavia vi introduce una modifica assai rilevante: mentre Platone definisce il nome come strumento διδασκαλικόν e διακριτικόν, vale a dire come strumento "*atto ad insegnare*" e "*a distinguere*" l'essenza delle cose, Proclo invece sostituisce l'aggettivo διακριτικόν con ἐκφαντορικόν, cioè "*rivelativo*", ovvero "*atto a rivelare*". Infatti, secondo la concezione neoplatonica di Proclo, il nome è a tutti gli effetti un'"immagine" ed una "raffigurazione" in forma linguistica dell'essenza della cosa cui esso è riferito[62]. L'ὄνομα è dunque uno strumento che in se stesso può *rivelare* la vera ed autentica natura dell'oggetto: questo perché il rapporto che sussiste fra nome e cosa è lo stesso che lega un'immagine rispetto al proprio modello. Nella prospettiva di Proclo dunque la "concezione per natura" e "quella per convenzione" circa il rapporto fra nome e cosa non vengono viste come tesi contrapposte ed antinomiche, bensì come complementari ed entrambe valide proprio in base alla teoria dell'ὄνομα-ἄγαλμα, cioè del *nome-statua/raffigurazione*.

5. Il nome in base alla natura del proprio referente e alle sue dimensioni "semantica" e "fonetica"

Proprio in considerazione della centralità dell'ὄνομα-ἄγαλμα nell'interpretazione procliana, si è più volte avuto modo di ribadire come la facoltà di rendere i nomi rappresentazioni delle cose appartenga in modo essenziale all'anima dell'essere umano e dunque, potremmo dire, alla sua parte più autentica. Tuttavia nell'essere umano tale facoltà è inevitabilmente soggetta all'errore, poiché egli fa parte di un livello del reale caratterizzato dalla materialità e per lo più segnato dal divenire

e, dunque, dall'intrinseca mutevolezza, instabilità ed anche corruttibilità delle cose. Per questo non è sempre concesso all'uomo di conoscere l'essenza delle cose che fanno parte della dimensione fenomenica. Ecco perché, come viene affermato già nel I paragrafo degli estratti, non tutti i nomi sono capaci di rispecchiare iconicamente la natura dei propri referenti. Il nominare umano risulta, di conseguenza, soggetto alla possibilità della casualità e dell'arbitrarietà: vi sono nomi che non sono prodotto di vera scienza intellettiva, cioè di quella forma di conoscenza che consente di raffigurare nel nome l'essenza della cosa nominata[63]; essi risultano invece arbitrari e casuali poiché non rispecchiano in se stessi e nel loro significato etimologico il loro referente.

Come si spiega l'ingenerarsi nei nomi umani di questo carattere di arbitrarietà e casualità? Per comprendere ciò, occorre riferirsi alla concezione ontologico-metafisica che il Neoplatonismo riprende dalla dottrina autenticamente platonica in base alla quale la natura delle cose che fanno parte del mondo della generazione è il riflesso e la copia degli enti ideali ed eidetici di cui gli enti mondani risultano in tal modo partecipi. Tuttavia proprio in considerazione della natura intrinsecamente instabile e corruttibile di tutto ciò che è soggetto al divenire del mondo materiale, l'essenza eterna e immutabile di ogni ente eidetico può manifestarsi nella dimensione del divenire solo in forma di un lontano e tendenzialmente mutevole riflesso della realtà autentica e intelligibile. Di conseguenza un nome che è autenticamente tale deve rinviare alla natura originaria propria della forma intelligibile della quale ciascun essere sensibile deve partecipare[64]. Di conseguenza, entro questa prospettiva, Proclo articola e precisa ulteriormente la sua concezione del rapporto

φύσει/θέσει fra nome e cosa, considerando la natura dell'ὄνομα in base al tipo di oggetto al quale esso si riferisce: egli distingue così, sulla base di quanto si legge nel § X degli estratti dal suo commentario al *Cratilo*, fra nomi attribuiti a "entità eterne" (πράγματα ἀΐδια) e nomi attribuiti a "cose corruttibili" (πράγματα φθαρτά). Prendendo implicitamente le mosse anche da uno dei presupposti fondamentali della concezione platonica in base alla quale la conoscenza certa ed autentica, vale a dire l'ἐπιστήμη, si può avere solo di quelle realtà che sono immutabili ed eterne, Proclo sostiene che gli ὀνόματα riferiti a entità eterne partecipano in misura maggiore del "carattere per natura", mentre quelli riferiti a cose corruttibili partecipano in misura maggiore del "carattere della casualità"[65]. Alla luce del presupposto secondo cui i nomi riproducono a livello di immagini/raffigurazioni la natura delle cose, appare chiaro perché, nell'ottica di Proclo, gli ὀνόματα indicanti i πράγματα ἀΐδια hanno un rapporto "più naturale" e quindi una maggiore connessione con la natura dei propri referenti, mentre quelli che si riferiscono ai πράγματα φθαρτά, che sono in se stessi mutevoli e instabili proprio in quanto sono corruttibili, non sono in grado di rispecchiare compiutamente e in modo preciso la natura del loro referente, la quale muta incessantemente. Le realtà eterne possono, quindi, essere conosciute κατ᾽ ἐπιστήμην, ovvero secondo quella conoscenza certa, stabile e universale che coglie la natura fissa e autentica delle cose. A loro volta, i nomi posti "secondo scienza" sono quelli in grado di riprodurre correttamente l'effettiva e stabile natura dei loro referenti, risultando così realmente ἀγάλματα, "statue/raffigurazioni". Invece, i nomi riferiti a ciò che è corruttibile non possono essere posti secondo conoscenza

autentica ed universale per via della natura instabile e mutevole degli oggetti stessi che vengono denominati. A titolo di esempio, ancora nel § X degli estratti dagli scolî di Proclo, viene preso in considerazione il caso di un padre che chiama il proprio figlio Ἀθανάσιος: dato che tale nome significherebbe in sostanza “non-mortale” e dovrebbe dunque indicare un “essere immortale”, esso viene attribuito *erroneamente* ad un essere umano che, invece, per sua natura è mortale[66]. Dunque l’“errore”/“difetto” o anche “stonatura” (πλημμέλεια) che Proclo attribuisce ai nomi come Ἀθανάσιος consiste nel fatto che essi falliscono proprio in quella che dovrebbe essere la loro funzione essenziale, cioè di rappresentare la natura dell’ente al quale sono riferiti. Appare rilevante sottolineare come, in questo contesto, Proclo si rifaccia proprio all’esempio di un antroponimo: i nomi propri, in effetti, in base alla concezione dell’ὄνομα-ἄγαλμα, sono considerati, come si è visto, alla stregua di rappresentazioni iconiche della natura degli esseri ai quali si riferiscono.

Sempre nel § X si accenna ad un’ulteriore specificazione relativa al carattere “per natura” e “per convenzione” dei nomi: poiché essi possiedono εἶδος, “*forma*”, e ὕλη, “*materia*”, in rapporto all’εἶδος partecipano di più di ciò che è per natura, mentre in rapporto alla ὕλη partecipano di più di ciò che è per convenzione[67]. Per comprendere il significato di tale affermazione, occorre in primo luogo chiarire l’effettiva valenza semantica dei termini εἶδος e ὕλη usati in tale contesto. A tal fine, occorre prendere in esame quanto viene affermato nel breve § LXXX, ove il significato attribuito ai due termini in questione appare desumibile in maniera sufficientemente perspicua sulla base dell’esempio – ripreso dal passo 392c10-394c1 del *Cratilo*[68]– dei

nomi dei personaggi omerici Ἀστυάναξ (“Astianatte”, il figlio dell’eroe Ettore) ed Ἕκτωρ (“Ettore”). Nel sopra citato paragrafo del commentario, con riferimento implicito alla (corretta) interpretazione etimologica di questi antroponimi[69] esposta nel dialogo platonico, viene sottolineato come il filosofo, che guarda alla *forma* (τὸ εἶδος) e al *significato* (τὸ σημαινόμενον), li definisca «pressoché uguali» (proprio in considerazione del simile valore semantico attribuibile ai due nomi propri), mentre i grammatici, che sono portati a prendere in considerazione la *materia* (τὴν ὕλην) e le *sillabe* (τὰς συλλαβάς), li direbbero assolutamente dissimili[70]. Il senso del ragionamento proposto appare chiaro: gli antroponimi Ἀστυάναξ e Ἕκτωρ hanno sostanzialmente la stessa “forma” e lo stesso “significato”, poiché indicano entrambi chi è “signore”, “possessore” ed al contempo “baluardo difensivo” della città, mentre risultano differenti, per così dire, sulla base del loro “materiale fonico/segnico”, in considerazione del fatto che per gli antichi non sussiste una precisa distinzione fra suoni e lettere dell’alfabeto.

Per poter cogliere in modo ancora più chiaro il valore dei termini εἶδος e ὕλη in riferimento alla natura dei nomi nel *Commento al Cratilo*, occorre tenere presente che il primo viene accostato a σημαινόμενον, mentre il secondo a συλλαβαί. In effetti, l’εἶδος del nome non coincide direttamente con la nozione di “significato”[71]. Interpretando il termine εἶδος in base alla concezione dell’ὄνομα/ἄγαλμα, si comprende come esso indichi propriamente la “dimensione formale/eidetica” propria di ogni nome. Si potrebbe quindi dire che l’εἶδος del nome è quella dimensione attraverso la quale viene rappresentata e raffigurata in forma di concetto la natura/essenza della cosa denominata: il nome come

ἄγαλμα ha, del resto, proprio la funzione di rappresentare in un'immagine concettuale l'essenza della cosa denominata, la sua autentica natura. La ὕλη, invece, in rapporto alla analogia fra ὄνομα e ἄγαλμα, allude alla materia fonico-segnica modellata sulla base della "forma" e dunque dell'immagine concettuale che il nome deve esprimere. La ὕλη che dà al nome la sua dimensione e veste "materiale" fonico-segnica viene ad indicare ciò che, con un termine più tecnico, preciso e consono alla terminologia linguistica, potremmo chiamare senza forzature "significante". Il nome dunque, secondo la prospettiva procliana, rappresenta in se stesso il punto di incontro tra εἶδος e ὕλη, vale a dire tra *forma concettuale* e *significante*. La distinzione e separazione tra queste componenti caratterizza in modo essenziale la natura del denominare umano. Come vedremo dettagliatamente nel prossimo capitolo, ad esso Proclo contrappone il denominare divino, in sé autentico, infallibile e perfetto.

6. Le implicazioni teoriche della distinzione fra εἶδος *e* ὕλη*: la fallibilità del denominare umano*

Quanto si è osservato sinora, mostra in modo evidente come la "forma" in riferimento ai nomi umani non possa venire identificata con la "Forma intelligibile", la quale, sulla base della dottrina platonica, coincide con l'οὐσία, ovvero con l'essenza: Forma ed essenza fanno parte della dimensione più autentica ed originaria della realtà, vale a dire quella eidetica, della quale il mondo materiale e sensibile risulta partecipe come una copia rispetto al proprio modello. D'altra parte l'εἶδος nei nomi umani è in qualche misura, anche se solo per ana-

logia e come possibile rinvio, in relazione con i concetti di "Forma ideale" e di "essenza" (in quanto dovrebbe essere una sorta di immagine di queste ultime) in virtù della sua propria funzione e dell'azione dell'anima che attraverso la "forma" del nome mira a riprodurre immagini concettuali della natura delle cose. Per via di questa relazione analogica con la dimensione intelligibile, poiché l'essenza non è soggetta a mutamento, nemmeno la "forma", proprio in quanto è intesa come immagine concettuale, espressa nel nome, della natura della cosa, può essere per Proclo arbitraria e soggetta a mutamento. La "materia", invece, facendo necessariamente parte della dimensione fenomenica, è soggetta al divenire e può, dunque, modificarsi nel tempo. Dal punto di vista filosofico-linguistico procliano, ciò implica che la ὕλη del nome non può avere con la cosa denominata lo stesso legame "per natura" che invece possiede la "forma": la materia fonico-segnica, infatti, risulta intrinsecamente condizionata dall'imprevedibile casualità del mutamento.

In effetti, se si considera che l'εἶδος, in quanto immagine concettuale espressa nel nome, riflette la natura/essenza dell'oggetto denominato, si comprende come esso non possa risultare in se stesso sottoposto al divenire, in quanto se si modificasse, occorrerebbe ipotizzare, conseguentemente, un corrispettivo mutamento di natura/essenza nell'oggetto denominato. Da queste considerazioni deriva un'implicazione teorica assai rilevante che viene esplicitamente espressa da Proclo nel IV libro del suo *Commento al Parmenide*: i nomi, nella misura in cui sono immagini dei loro referenti, sono "nomi" in senso primo delle Forme e solo secondariamente degli oggetti sensibili[72]; questo dunque significherebbe, in ultima analisi, che le cose che fanno

parte del mondo sensibile vengono denominate in base ai loro modelli intelligibili, vale a dire le Forme.

Sempre a proposito della distinzione tra εἶδος e ὕλη, occorre soffermarsi anche su quanto viene affermato alla fine del § XVII degli estratti. In rapporto all'εἶδος i nomi sono tutti gli stessi, nel senso che ciascuno può avere un solo e specifico valore semantico nel quale si rispecchia la natura della cosa denominata: perciò, sotto questo aspetto, essi risultano φύσει e simili, oltre che fra loro, ai loro referenti, in quanto ne riproducono, a livello di immagine, la natura; invece, se si considerano dal punto di vista della ὕλη, i nomi appaiono θέσει, quindi privi di una precisa e diretta connessione con le cose, ed al contempo diversi dalle cose e tra loro stessi, poiché la materia fonico-segnica da cui sono composti è caratterizzata in se stessa, se non viene messa in rapporto con l'εἶδος, da un'indistinta e, potremmo dire, arbitraria molteplicità. L'esempio citato dei due antroponimi Ἀστυάναξ e Ἕκτωρ – praticamente identici per il filosofo e in rapporto al loro εἶδος, mentre per i grammatici e in rapporto alla loro ὕλη sono assai diversi tra loro – ha proprio la funzione di dimostrare come, sulla base della prospettiva procliana, la materia fonico-segnica, ovvero il "significante", introduca nel nome una molteplicità indistinta e confusa e per questo anche il carattere della convenzionalità/arbitrarietà (perché si dovrebbero usare solo determinati suoni o segni invece di altri per esprimere una particolare nozione?).

Si potrebbe pertanto concludere che la fallibilità del denominare umano è determinata, all'origine, dalla natura stessa sia dei nomi sia del mondo sensibile che, in quanto soggetto al divenire e segnato da una indistinta molteplicità, non consente una conoscenza certa, incontrovertibile e autentica. Sarebbero dunque

un "errore di valutazione" e un "difetto di conoscenza" – determinati entrambi dalla natura stessa dell'oggetto denominato e dello strumento con cui si denomina – a spiegare per Proclo la fallibilità del denominare umano, che "mancherebbe", ovvero non riuscirebbe a cogliere, la natura di un determinato referente o non riuscirebbe a trasferirla ed esprimerla, in modo opportuno, in un adeguato significante. In effetti, nella prospettiva procliana, il linguaggio umano si rivela intrinsecamente imperfetto perché deve ricorrere a quella che per esso si rivela come una scissione inevitabile fra il piano dell'immagine concettuale (εἶδος) espressa nel nome e quello della materia fonico-segnica (ὕλη), una scissione/dicotomia che in qualche modo riflette in se stessa quella più universale fra realtà intelligibile e mondo fenomenico. Tuttavia, allo stesso modo in cui nella prospettiva metafisica platonica, tra la realtà intelligibile e il mondo fenomenico non sussiste una estraneità assolutamente e radicalmente inconciliabile, in quanto tra le due dimensioni v'è comunque la relazione che lega fra loro modello e copia, così nel linguaggio tra il piano dell'εἶδος e quello della ὕλη v'è la possibilità di raggiungere un corretto intreccio, per il tramite del quale il nome dimostra di riflettere nel suo significato originario, ovvero nella sua analisi etimologica, la natura/essenza della cosa denominata. In effetti, la materia fonico-segnica, proprio in quanto materia, deve essere "modellata" dall'immagine concettuale della natura/essenza del referente[73] e se viene "modellata" in modo opportuno, la ὕλη è in grado allora di mostrare, a chi sa servirsi correttamente dell'analisi etimologica, la giustezza dei nomi e la loro connaturalità con le cose[74].

Risulta così evidente come nella prospettiva procliana il linguaggio umano, pur nella sua intrinseca falli-

bilità e imperfezione, abbia comunque in sé un fondamento di ordine eidetico e possa, di conseguenza, essere impiegato anche come strumento conoscitivo. Tale concezione, inoltre, implica di per se stessa un ulteriore rinvio all'analogia fra il nomoteta, l'impositore dei nomi, ed il Demiurgo divino del Tutto.

CAPITOLO III

L'analogia tra impositore dei nomi e Demiurgo nel *Commento al Cratilo:* il linguaggio divino rispetto a quello umano

1. *Zeus Demiurgo come "Primissimo Onomaturgo"*

Secondo la prospettiva metafisico-teologica di Proclo, le Forme ideali sembrano avere la loro causa e il principio della loro determinazione all'interno della dimensione intelligibile-intellettiva, mentre, nel loro carattere compiutamente dispiegato, nell'ambito di quella intellettiva[1]. È contemplando il "Vivente intelligibile", che il Demiurgo modella il cosmo e gli dà ordine attraverso le Forme intellettive che egli stesso comprende in se stesso[2]. Quindi Zeus Demiurgo possiede la conoscenza assolutamente perfetta di ogni cosa, in quanto è in contatto e conosce, attraverso la contemplazione del "Vivente intelligibile", le Forme intelligibili stesse: egli dunque, come "Artefice" del Tutto e "Padre" di uomini e dèi[3], conosce l'essenza di tutte le cose e di tutti gli esseri. Nel § LI degli estratti dagli scolî procliani, proprio in considerazione del fatto che l'opera ordinatrice e plasmatrice demiurgica si colloca all'origine del Tutto, al Demiurgo viene anche attribuita l'originaria determinazione della totalità complessiva del cosmo attraverso l'atto del denominare: egli deve essere di conseguenza considerato come l'assolutamente primo

Onomaturgo (ὁ πρώτιστος ὀνοματουργός), vale a dire "coniatore di nomi"[4]. Tale affermazione si comprende pienamente alla luce della concezione procliana in base alla quale i nomi autentici esprimono l'autentica essenza della cosa denominata: il Demiurgo, conoscendo l'autentica essenza delle cose, dà ad esse il nome appropriato. Nella conclusione di questo medesimo paragrafo viene anche sottolineato che, di conseguenza, bisogna fare risalire tutti i nomi all'unico Demiurgo che è dio intellettivo[5]. Da tale considerazione vengono desunte le due potenze/funzioni (δυνάμεις) che sono proprie di ogni nome, sulla scorta della definizione che del nome viene data nel *Cratilo*[6]: da un lato quella di illustrare i concetti e di garantire la loro condivisione e comunicazione, dall'altro quella di distinguere l'essenza. Ciò, a sua volta, viene ricondotto al fatto che anche il Demiurgo ha due tipi di funzioni/potenze, quella produttrice di identità (ταὐτοποιόν) e quella produttrice di differenza (ἑτεροποιόν)[7]. Qui Proclo chiaramente si riferisce alla plasmazione da parte del Demiurgo, come è affermato in *Timeo* 36c4 segg., dei due "Circoli", quello "dell'Identico" (ταὐτοῦ) e quello "del Diverso" (θατέρου), che combinati insieme vengono a costituire l'"Anima del Mondo", ovvero il principio vitale e coordinatore del cosmo intero; ma al contempo egli pensa, sulla base della propria concezione metafisico-teologica, alla particolare natura dell'ordinamento intellettivo al cui interno è posto anche il Demiurgo: come infatti si è visto, in tale ordinamento viene a determinarsi la completa e piena pluralizzazione delle Forme che da intelligibili diventano intellettive, ciascuna delle quali, si potrebbe dire, permane nella sua propria identità, ma al contempo si differenzia da tutte le altre. Alla luce di tale considerazione si comprende in modo ancora più

esplicito perché egli sia anche il “Primissimo Onomaturgo”: il denominare è in lui una forma originaria di determinazione e al contempo di differenziazione delle cose le une rispetto alle altre.

Il ruolo originario nella coniazione dei nomi da parte del Demiurgo viene ribadito, subito dopo, all’inizio del § LII[8]: in esso viene delineata la duplice natura dell’attività assimilatrice propria dell’Intelletto demiurgico (ἡ τοῦ δημιουργικοῦ νοῦ ἀφομοιωτικὴ ἐνέργεια): esso, da un lato, fa sussistere l’intero cosmo guardando al paradigma intelligibile (πρὸς τὸ νοητὸν παράδειγμα βλέπων), dall’altro assegna nomi che si confanno a ciascuna cosa (πρέποντα ὀνόματα ἑκάστοις); ciò, secondo Proclo, sarebbe confermato da un breve cenno contenuto nel *Timeo* (36c4 seg.) a proposito del fatto che il Demiurgo ha denominato rispettivamente “Circolo dell’Identico” e “Circolo del Diverso” i due Circoli costituenti l’Anima del Mondo. Tale considerazione viene anche proposta già nel § LI proprio in riferimento al fatto che il Demiurgo risulta “il Primissimo Coniatore di nomi”[9]. Tutto ciò comporta agli occhi di Proclo due fondamentali conseguenze di carattere linguistico-teoretico: se tutti i nomi vanno fatti risalire, come si è detto, al Demiurgo che è Artefice del cosmo nella sua totalità, a loro volta i nomi coniati dagli uomini, se posti correttamente – vale a dire con effettiva comprensione e conseguente rappresentazione in forma linguistica della natura delle cose –, risultano possedere, in senso originario, un fondamento divino che ne garantisce la validità anche come strumenti conoscitivi dell’essenza delle cose[10].

2. *Implicazioni linguistico-filosofiche dell'analogia fra il "nomoteta" del* Cratilo *e il Demiurgo: il possibile fondamento eidetico dei nomi umani*

Che, secondo Platone, esista una diretta relazione analogica tra l'"impositore di nomi"/"legislatore" del *Cratilo* e il Demiurgo viene esplicitamente affermato nel § LI[11]. Sulla base di tale analogia, l'imposizione dei nomi da parte del "nomoteta umano" risulta avere la propria origine e il suo autentico fondamento nella dimensione divina: il linguaggio umano, entro tale prospettiva, può riprodurre in un certo senso, come un'immagine rispetto al proprio modello, il linguaggio divino. In effetti, se tutti i nomi devono essere fatti risalire, in senso originario, all'azione plasmatrice e ordinatrice del Demiurgo universale, la nomotetica degli esseri umani deve risultare connessa in modo strutturale all'originaria onomaturgia del "Primissimo Coniatore dei nomi". Questo, di fatto, significa che, per quanto l'uomo non sia in diretto contatto con la dimensione eidetica come lo è il Demiurgo o qualunque altro dio, tuttavia egli può coniare in modo sostanzialmente corretto i nomi e quindi fornire rappresentazioni "iconico-semantiche" dell'essenza delle cose. Entro tale prospettiva, la nomotetica umana, per essere "autenticamente nomotetica" e per operare secondo una forma di conoscenza scientifica – cioè salda ed epistemologicamente fondata – della realtà, deve implicare in se stessa un fondamento di ordine, al contempo, eidetico e divino. È tale fondamento a garantire non solo che nella parola umana sia contenuto ed espresso il senso più vero e originario dell'ente denominato, ma al contempo che l'uomo possa per il tramite dell'analisi etimologica arrivare a cogliere l'autentica natura delle cose. Proprio

in questo contesto appare, allora, utile prendere brevemente in considerazione quale sia l'effettivo significato del termine ἐτυμολογία ("etimologia"), incluse le sue varianti. Il termine che viene introdotto con ogni probabilità per la prima volta nell'ambito della riflessione logico-linguistica stoica, va ricondotto all'aggettivo ἔτυμος, "vero", "autentico", a sua volta equivalente alla forma *ἐτεός che ha il medesimo significato[12]: ἐτυμολογία dunque significa sostanzialmente "studio/ricerca dell'autentico signficato" di una parola. Quindi già nella sua origine il termine in questione implica una concezione-φύσει dei nomi, in base alla quale essi contengono un significato autentico e originario che rinvia al loro proprio e specifico referente. Così, anche nella prospettiva procliana, l'etimologia è lo strumento che consente di risalire all'origine degli ὀνόματα, vale a dire al loro significato autentico in cui si dovrebbe riflettere a livello di immagine il vero essere delle cose.

In virtù del fondamento ad un tempo eidetico e divino dei nomi coniati dal "nomoteta", gli esseri umani, nella loro ricerca della verità insita nei nomi, sono nella condizione di volgersi verso la dimensione eidetica, della quale non possono comunque avere una conoscenza paragonabile a quella del Demiurgo e degli altri dèi. Agli uomini, infatti, è concesso conoscere gli εἴδη, le Forme, non in modo diretto, ma solo a livello di immagine e di riflesso[13]: ciò inerisce sia alla nostra impossibilità di conoscere la realtà eidetica in modo originario, sia al fatto che noi abbiamo modo di raggiungere tale dimensione a partire da ciò che fa parte della dimensione fenomenica, al cui interno le cose sono copie rispetto alle quali le Forme sono i modelli: solo di questi, in quanto eterni ed immutabili, si può avere quella conoscenza scientifica stabile e certa, che è alla base del corretto denominare.

A prescindere, comunque, dal grado di avvicinamento e approssimazione all'autentica natura delle cose, è in virtù e per il tramite della dimensione divina che i nomi coniati dall'impositore dei nomi risultano possedere un originario fondamento eidetico.

Per comprendere in quale misura e sotto quali decisivi aspetti i nomi umani risultino inevitabilmente inferiori rispetto a quelli divini, occorre soffermarsi sulla differente modalità di conoscenza e pensiero degli dèi rispetto a quella che caratterizza la natura umana.

3. *Conoscenza e pensiero in rapporto al denominare negli dèi e negli esseri umani*

Al livello al quale appartengono la conoscenza e il pensiero umani sussiste sempre una netta separazione fra conoscenza e oggetto conosciuto, fra pensiero e oggetto pensato: l'uomo, in quanto essere particolare, determinato ed al contempo partecipe del mondo della generazione e del divenire, vive in una dimensione in cui il pensiero non coincide con le cose, ma queste sono, a loro volta, connotate dalla materialità. Invece nella realtà divina intellettiva e demiurgica, ove la conoscenza non è qualcosa di acquisito, ma è originaria e coincidente con la natura stessa dei suoi oggetti, non v'è separazione tra essere e pensiero, né tra oggetto conosciuto e conoscenza: in effetti, in base alla concezione procliana del Demiurgo, le Forme di natura intellettiva, sulla base delle quali egli plasma il cosmo e gli dà ordine, finiscono per identificarsi con i pensieri stessi del Demiurgo, secondo un'interpretazione del *Timeo* che prende forma già nell'ambito della tradizione medioplatonica (I a.C.-II d.C.)[14].

In considerazione del fatto che il Demiurgo è un dio intellettivo e, in quanto tale, opera per il tramite di *atti di pensiero*, si può dire che egli plasma e dà forma al cosmo con il solo atto di pensiero[15] che a sua volta coincide con il suo stesso essere: come viene espressamente affermato da Proclo nella *Teologia Platonica*, il Demiurgo, facendo sussistere tutte le cose con il suo stesso essere, in tal modo rende il cosmo un'immagine il cui modello intelligibile è insito nel Demiurgo stesso che, a sua volta, viene a costituirne la "causa paradigmatica", ovvero la causa che funge da modello originario[16]. Attraverso tale azione plasmatrice, per il tramite della quale il cosmo sensibile risulta collegato in forma di immagine alla dimensione intelligibile, il carattere dell'immediata connessione tra essere e pensiero viene trasmesso a tutta la realtà divina che deriva e dipende dal Demiurgo stesso. Per questo, Proclo estende agli dèi in generale la coincidenza di "pensare" e "far sussistere": con il solo atto di pensiero le divinità – che derivano e dipendono dal Demiurgo – generano le cose[17]. Pertanto negli dèi non v'è alcuna forma di separazione fra conoscenza e oggetto conosciuto, bensì una perfetta, in quanto originaria, unità ed identità: la conoscenza (γνῶσις) in essi risulta unita al conosciuto (ἥνωται πρὸς τὸ γνωστόν)[18]. Nella dimensione divina in generale, infatti, viene a configurarsi una sostanziale identità fra pensare ed essere, come originariamente avviene nella dimensione intelligibile. Di conseguenza, nell'ambito del divino anche il denominare stesso – per il tramite del quale l'essenza della cosa è espressa attraverso il nome – è strettamente collegato al pensare, al punto che proprio nel *Commento al Cratilo* viene esplicitamente affermato che «nel caso degli dèi questo denominare risulta unito al pensare»[19]. Tale concezione può essere

compresa appieno partendo dal presupposto che, sulla base della prospettiva procliana, il nome nella dimensione divina non è mera rappresentazione dell'essenza della cosa, ma esso viene a coincidere, di fatto, con l'*essenza stessa* della cosa. La conoscenza autentica e originaria propria degli dèi – conoscenza che è in se stessa *poietica* in quanto coincide con il pensiero stesso della divinità, la quale con il suo pensare genera anche gli esseri mortali – si riflette, secondo la prospettiva procliana, sulla modalità del *denominare* divino: attraverso l'atto del denominare, gli dèi – nei quali il pensiero viene a coincidere con l'essere ed il far sussistere poiché essi partecipano in modo più o meno diretto, a seconda dell'ordinamento al quale appartengono, della realtà intelligibile – fanno sussistere le cose[20]. A questo livello, infatti, il nome e l'essenza del referente da esso indicato si identificano fra loro al punto che con il solo atto della denominazione la divinità fa sussistere, determinandola, la cosa denominata. La natura del linguaggio degli dèi è dunque sostanzialmente la stessa che contraddistingue la loro conoscenza: come in essi non v'è separazione fra l'atto del conoscere e l'oggetto conosciuto, così non v'è alcuna differenza fra nome divino ed essenza[21].

Invece, nell'ambito della dimensione umana, caratterizzata dalla materialità e dal divenire fenomenico, ove regnano non una forma di unitarietà originaria, come nella realtà divina, bensì la divisione, la molteplicità e la corruttibilità, conoscere e oggetto di conoscenza risultano nettamente distinti l'uno dall'altro allo stesso modo in cui lo sono pensare ed essere. Di conseguenza nell'uomo anche pensare e denominare sono due attività separate e diverse l'una dall'altra: gli ὀνόματα umani, anche quelli posti dall'ipotetico "nomoteta" umano,

a differenza di quelli divini, sono immagini/raffigurazioni delle cose, ma non sono essi stessi le cose denominate. Come viene sottolineato nel § LXXI del *Commento al Cratilo*, nella dimensione psichica umana la distinzione tra il denominare e il pensare implica anche quella fra atto di pensiero (νόησις) e nome (ὄνομα), rispetto al quale l'atto di pensiero funge da modello, mentre il nome da immagine[22]. Se il nome umano è immagine di cui il pensiero costituisce il modello, ne consegue che il nome umano è inferiore rispetto al pensiero: immagine (εἰκών) e modello (παράδειγμα) sono infatti distinti tra loro da un implicito scarto ontologico, quello che separa la prima, in quanto "copia e raffigurazione", dall'autentica originarietà propria del secondo. Tale scarto ontologico è, in realtà, il riflesso di quello che determina la natura dell'intera dimensione di cui l'uomo fa parte: il mondo fenomenico è infatti copia del modello intelligibile. Tuttavia, in considerazione della sua analogia con il Demiurgo, che è, come si è detto, il "Primissimo Onomaturgo", il "nomoteta", come viene precisato nel § LI degli estratti, risulta avere piena autorità sull'imposizione dei nomi: per tale motivo, secondo Proclo, egli nel *Cratilo* viene denominato "demiurgo" e definito come "il più raro fra i demiurghi" tra gli uomini[23]. Quindi il "legislatore/impositore dei nomi" possiede quella forma di conoscenza che gli consente – anche se non in forma così perfetta come Zeus Demiurgo – di cogliere la natura degli oggetti da lui denominati e di *raffigurarla* nei loro nomi. Come viene ulteriormente chiarito nel § LI[24] del *Commento al Cratilo*, la capacità di coniare nomi adeguati ad esprimere la natura dei loro referenti dipende da quella particolare facoltà rappresentativa (εἰκαστικὴ δύναμις) dell'anima per il tramite della quale essa è

capace di rendere simile se stessa (ἑαυτὴν ἐξομοιοῦν) alle entità che le sono superiori, ossia dèi, angeli e demoni, imitandone e raffigurandone la natura attraverso i nomi; essa al contempo, sempre in virtù della medesima facoltà, rende simile non solo a sé (ἐξομοιοῖ πρὸς ἑαυτὴν) ciò che le è inferiore, ma anche alle entità superiori a lei stessa (πρὸς τὰ κρείττω ἑαυτῆς), foggiando statue/raffigurazioni (ἀγάλματα) sia di dèi (θεῶν) sia di demoni (δαιμόνων). Proprio in ciò, del resto, consiste l'essenza dei nomi (τῶν ὀνομάτων οὐσία), vale a dire far sussistere imitazioni degli enti (τῶν ὄντων ὁμοιότητας) per mezzo della rappresentazione linguistica (τῇ λεκτικῇ φαντασίᾳ). Proprio in questo consiste la "nomotetica" (ἡ νομοθετική), vale a dire la competenza "legislatrice" che consente anche di imporre nomi adeguati alle cose, la quale, come abbiamo già visto, in base a questa medesima facoltà assimilatrice (κατὰ τὴν αὐτὴν ἀφομοιωτικὴν δύναμιν), fa sussistere i nomi come statue/raffigurazioni delle cose (ἀγάλματα τῶν πραγμάτων), riproducendo la natura degli enti (τὴν τῶν ὄντων φύσιν) per mezzo di specifici suoni articolati affinché vengano poi impiegati e divengano di uso comune tra gli uomini.

Come precisa Proclo in un'ampia trattazione in due libri sull'atteggiamento di Platone nei riguardi di Omero, confluita tra i testi che costituiscono il così detto *Commentario alla Repubblica* procliano[25], tra i nomi umani alcuni sono quelli che da Omero stesso sono fatti risalire a "nomoteti" particolarmente saggi e sapienti, mentre altri sarebbero dovuti a "nomoteti" privi della necessaria saggezza e sapienza[26]. Da ciò consegue che anche tra i nomi umani vi sono gradi diversi di adeguatezza alle cose denominate, adeguatezza che, a sua volta, dipende dal livello di conoscenza in base al quale

i nomi sono stati coniati. Questo vale non solo per i nomi umani, ma per tutti i nomi in generale. Infatti, come molteplici sono i livelli, gerarchicamente ordinati, nei quali, secondo la prospettiva metafisica neoplatonica di Proclo, si articola la realtà, così a ciascuno di essi corrisponde un determinato grado di conoscenza: di conseguenza i nomi – che in quanto rivelatori della natura dei loro referenti sono originariamente connessi alla conoscenza – sono direttamente dipendenti dagli specifici gradi di conoscenza corrispondenti ai diversi livelli di realtà. Per questo ancora nel § LI del *Commento al Cratilo* vengono indicate le tre fondamentali tipologie di nomi[27]: gerarchicamente superiori sono quelli prodotti dagli dèi (ἔκγονα τῶν θεῶν) stessi e che giungono fino alla dimensione psichica umana attraverso, come vedremo, determinate forme di intermediazione; altri sono quelli prodotti dalle singole anime particolari grazie al loro intelletto e alla loro scienza (διὰ νοῦ καὶ ἐπιστήμης); altri, infine, sono quelli che sono venuti a sussistere per il tramite dei generi intermedi (διὰ τῶν μέσων γενῶν) tra dèi e uomini, ossia quelli costituiti da demoni o da angeli, e che per tale motivo sono, a loro volta, di livello intermedio. Anche questi ultimi tipi di nomi vanno, infatti, considerati come superiori a quelli umani, in quanto i generi di entità che li hanno fatti sussistere sono in possesso di forme di conoscenza che risultano necessariamente superiori a quelle proprie degli esseri umani. Proprio in riferimento ai diversi livelli di denominazione, ossia divino, demonico e umano, sempre nel § LI viene puntualizzato che si devono conoscere le differenze tra i nomi che derivano e dipendono dalle loro cause produttrici (ἀπὸ τῶν ποιητικῶν αἰτιῶν), benché tutti vadano, in ultima istanza, ricondotti, come si è visto, al solo

ed unico Zeus Demiurgo, dio intellettivo[28]. Alla luce di tali considerazioni, si comprende ancora più chiaramente la ragione per cui metafisica, ontologia e teologia vengono così strettamente intrecciate fra loro nella riflessione di Proclo sul linguaggio.

A questo punto, occorre esaminare in dettaglio una delle questioni più rilevanti per l'intera interpretazione procliana del *Cratilo*: in che cosa consiste la differenza fra il denominare divino e quello umano?

4. *Il linguaggio divino rispetto a quello umano: rappresentazione grafica della loro differenza*

In base alla concezione procliana, negli dèi non solo denominare e pensare sono la stessa cosa, ma il pensare si traduce immediatamente in essi in un *far sussitere*. Alla luce dell'identità fra nome, pensiero ed essere/essenza nella realtà divina, è possibile comprendere il senso della breve considerazione proposta da Proclo – nell'ampia dissertazione del *Commentario alla Repubblica*, precedentemente citata, sull'atteggiamento di Platone nei confronti di Omero – in riferimento alla natura dei πρώτιστα τῶν ὀνομάτων, ossia i *primissimi tra i nomi*: essi sono riconducibili agli dèi stessi e vengono definiti "primissimi" sia in senso assiologico, in quanto sono i nomi autenticamente originari, sia in senso ontologico, in quanto sono i più veri ed autentici proprio perché sono divini. Tali nomi, secondo quanto afferma Proclo, «sono venuti a sussistere insieme con gli enti»[29]. L'originarietà che li contraddistingue è tale da implicare la contemporaneità della loro sussistenza rispetto a quella degli enti da essi denominati: si potrebbe dire che i nomi primissimi fanno tutt'uno con

i loro referenti e non sono separabili da essi, poiché a livello originario e divino la determinazione ontologica coincide con la denominazione e viceversa. Si deve inoltre precisare che nell'ambito della realtà divina la strettissima e inscindibile connessione tra pensiero e nome non richiede l'impiego di "materiale fonico" come tramite per la comunicazione dei concetti. Il linguaggio divino, infatti, è sostanzialmente inteso da Proclo come una forma di comunicazione puramente intellettiva: come viene esplicitamente affermato nel § LXXVII *Commento al Cratilo*, gli dèi comunicano fra loro con puri atti di pensiero e conoscono reciprocamente gli uni le proprietà degli altri in maniera intelligibile, ma non sensibile[30], vale a dire senza dover fare ricorso a nessun mezzo materiale quale è l'emissione diretta di suoni. Nel caso in cui intendano rivolgersi agli uomini, gli dèi, in considerazione della loro sostanziale incorporeità e intangibilità, significano (σημαίνουσι) le cose non avendo bisogno di organi corporei (οὐκ ὀργάνων δεόμενοι σωματικῶν), bensì generando suoni attraverso particolari configurazioni dell'aria (τὸν ἀέρα σχηματίζοντες) in base a ciò che vogliono comunicare agli esseri umani[31]. Pertanto, la concezione secondo cui esistono nomi – i così detti θεῖα ὀνόματα ossia "nomi divini" – anche al livello della realtà divina, come osserva van den Berg[32], può sembrare paradossale. Occorre tuttavia ribadire che il denominare divino non è in se stesso finalizzato alla comunicazione in forma discorsiva, bensì alla determinazione in senso ontologico, poiché il denominare divino coincide con il pensare e far sussitere. D'altra parte, quando gli dèi comunicano con gli uomini, essi si servono di nomi affinché gli esseri umani se ne possano servire per giungere a una più piena ed autentica conoscenza delle cose e della

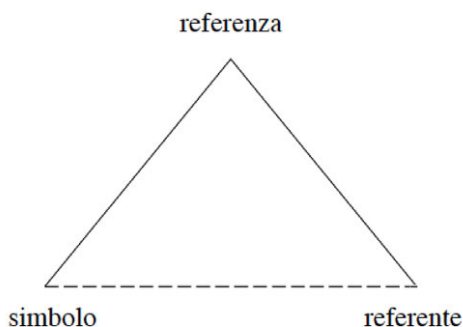
realtà (come per esempio avviene nel caso degli oracoli) o degli esseri divini stessi. Invece, per comunicare fra loro, gli dèi, come si è detto, non hanno bisogno di *parlare*, ma ricorrono a puri atti di pensiero.

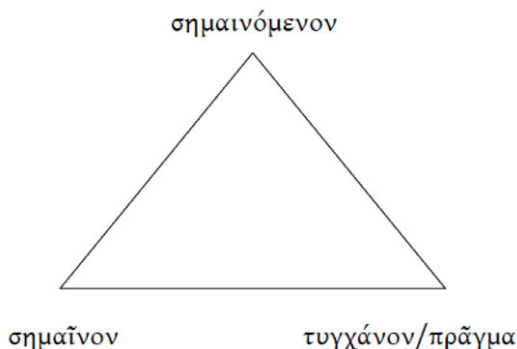
Proclo, comunque, deve rendere anche conto della concezione, pienamente attestata già nei poemi omerici, secondo la quale esiste una lingua divina nettamente separata e distinta da quella umana[33]. In effetti, che gli dèi si servano di parole diverse e cariche di un senso più autentico e preciso rispetto a quelle degli uomini è considerato all'interno della tradizione religiosa e poetica ellenica come un fatto sostanzialmente incontestabile: l'assoluta superiorità degli dèi rispetto agli uomini si deve necessariamente manifestare anche a livello linguistico. Ancora nella tradizione culturale greca del IV sec. a.C., tale concezione appare così fortemente radicata e consolidata da non venir nemmeno considerata oggetto di discussione. Ciò risulta attestato – anche se, come vedremo nel cap. V del presente saggio introduttivo, con una certa ironia[34] – proprio nel *Cratilo* platonico ove si fa esplicitamente riferimento alla superiorità (intesa nel senso di una maggiore ὀρθότης) dei nomi divini rispetto a quelli umani come ad un fatto assolutamente certo ed indiscutibile[35].

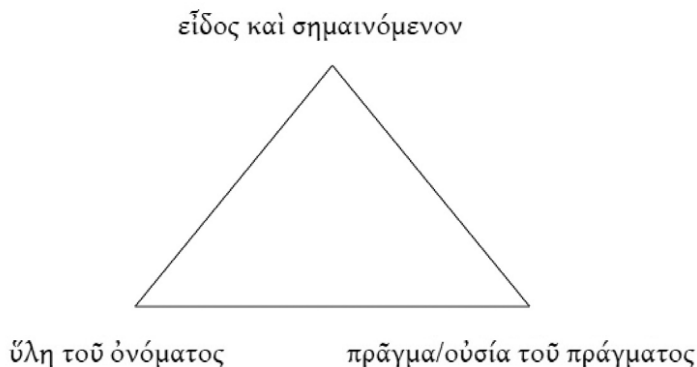
Proclo, a sua volta, facendo propria la concezione secondo cui il denominare divino è assolutamente superiore a quello umano, cerca di proporne un fondamento filosofico-teorico: egli delinea i motivi di tale superiorità sulla base di considerazioni di carattere gnoseologico, metafisico e teologico. Egli affronta così la questione prendendo le mosse da uno dei capisaldi fondamentali della propria visione neoplatonica. In base ad essa, la realtà risulta articolata, come si è visto, in una complessa serie di livelli connotati in

senso metafisico-teologico, i quali vengono a formare nel loro insieme una struttura gerarchicamente ordinata. A determinare l'ordine assiologico di ciascuna dimensione è, in primo luogo, sulla base dell'identitificazione dell'Uno, Primissimo Principio, con il Bene, il suo grado di maggiore unità, sicché quelle dimensioni entro le quali regnano una maggiore semplicità, unità e stabilità ontologica risultano superiori rispetto a quelle segnate da una maggiore molteplicità, divisione e mutevolezza[36]. Dal canto loro, gli dèi, a prescindere dai diversi ordinamenti ai quali appartengono, partecipano, comunque, di livelli di realtà connotati da una maggiore unità e stabilità rispetto alla dimensione di cui fa parte l'uomo, in quanto tali ambiti di realtà, rispetto a quella umana, risultano incomparabilmente più vicini al Principio Sommo stesso, vale a dire l'Uno-Bene. Grazie alla loro purezza ontologica originaria, anche gli dèi inferiori a quelli intellettivi, compresi quelli encosmici, sono in contatto con il Demiurgo e, per suo tramite, anche con la dimensione intelligibile stessa. In virtù di tale connessione con la dimensione intellettiva e, indirettamente, con quella intelligibile, in essi il pensiero coincide con l'essere e con l'essenza delle cose. Per via della loro natura immutabile ed eterna, le divinità non sono soggette alla materialità e al divenire propri dal mondo fenomenico. Al contrario, la dimensione entro la quale vive l'essere umano, nella misura in cui è connotata dalla materialità, risulta in se stessa segnata dall'instabilità e dal mutamento che ostacolano la possibilità di una conoscenza assolutamente certa e stabile.

La concezione procliana concernente la differenza fra θεῖα ὀνόματα, nomi divini, e ἀνθρώπινα ὀνόματα, nomi umani, può essere illustrata nel modo più chiaro

ricorrendo alla rappresentazione del così detto "triangolo semiotico" (o anche "semantico") e ad alcune delle fondamentali considerazioni sviluppate da Ogden e Richards nel loro celebre volume del 1923, *The meaning of meaning. A study of the influence of language upon thought and of the science of symbolism*, dedicato allo studio della connessione fra linguaggio e pensiero e alla natura del simbolo[37]. Secondo una rappresentazione molto semplificata rispetto a quella proposta dai due studiosi, i rapporti tra i componenti fondamentali della significazione possono essere così illustrati:

Secondo il linguista inglese John Lyons – che sostituisce i termini *referenza* e *simbolo* rispettivamente con *significato* e *forma* – la linea tratteggiata tra *simbolo*/*forma* e *referente* sta ad indicare che «la relazione tra essi è indiretta: la forma è collegata al suo referente attraverso la mediazione (concettuale) del significato associato indipendentemente con entrambi»[38].

Questa strutturazione del segno linguistico era già nota, in linea di massima, agli stoici in base alla cui concezione è possibile delineare la seguente figura di "triangolo semantico":

In essa i termini σημαινόμενον, σημαῖνον, τυγχάνον/πρᾶγμα equivalgono rispettivamente a *significato*, *significante*, *referente*. La linea continua fra σημαῖνον (*significante*) e τυγχάνον/πρᾶγμα (rispettivamente, *realtà esterna qualunque essa sia*, ovvero *cosa* o *referente*) indica, secondo la concezione-φύσει del linguaggio, che fra i due termini v'è un rapporto diretto, cioè il *significante* esprime in se stesso la natura del *referente*.

Sostituendo i termini tradizionalmente usati per descrivere la natura del segno linguistico con quelli, strutturalmente corrispondenti, di cui si serve Proclo per delineare la sua concezione degli ἀνθρώπινα ὀνόματα, si ottiene la seguente rappresentazione:

La distinzione operata da Proclo fra εἶδος e σημαινόμενον, ovvero fra "forma" e "significato" del nome, come si è visto[39], è introdotta con lo scopo di indicare con precisione la "dimensione concettuale" del nome, che, unitamente a quella "fonetico-materiale", ne determina la natura: la "forma" è intesa, in effetti, come la "rappresentazione iconico-concettuale" della cosa denominata, mentre il "significato" sembrerebbe indicare, più specificamente, il senso effettivo del nome quale si ricava dall'analisi etimologica del "significante". Si potrebbe dire che il σημαινόμενον è l'esito della trasposizione della rappresentazione iconico-concettuale all'interno del nome. Occorre a questo punto soffermarsi sulla particolare natura che assume il "referente" all'interno della concezione procliana. Esso, nella prospettiva "platonizzante" di Proclo, non può venire identificato semplicemente con il πρᾶγμα, ovvero la cosa o l'oggetto denominato, bensì con la sua οὐσία, cioè la sua "autentica natura/essenza". Solo in questo caso si può parlare per Proclo di nomi posti in modo realmente corretto, altrimenti essi risultano *inadeguati* e *imperfetti*, ovvero *arbitrari* e *casuali*. Un nome per essere realmente tale deve di conseguenza essere in grado di cogliere ed esprimere l'autentica natura della cosa denominata, il che sembra implicare una necessaria e imprescindibile connessione con la dimensione eidetica, ovvero con la realtà di cui fanno parte quelle Forme in base alle quali il Demiurgo ha plasmato e ordinato il Tutto[40].

Soprattutto in virtù dell'analogia, di cui si è precedentemente trattato, fra Demiurgo e nomoteta, Proclo attribuisce agli esseri umani la possibilità di comprendere e conoscere, anche se non in modo così diretto come gli dèi, la vera natura/essenza delle cose e grazie ad essa di dare nomi adeguati e corretti. Solo il riferi-

mento alla dimensione divina, dunque, consente agli uomini di svincolarsi dall'instabilità e dalla conseguente arbitrarietà che appaiono intrinseche al divenire incessante delle cose e che finiscono per riflettersi anche nella natura imperfetta del linguaggio umano, il quale, infatti, non è sempre in grado di indicare o cogliere l'effettiva natura del reale. Ciò significa anche che il linguaggio umano si rivela inadeguato, imperfetto e arbitrario in tutti quei casi in cui non riesca a individuare o esprimere il corrispettivo autenticamente eidetico dell'oggetto denominato: proprio questa considerazione, se si tiene conto di quale sia la collocazione metafisico-teologica delle Forme intellettive in Proclo, implica un imprescindibile riferimento alla realtà divina e, in particolare, al Demiurgo. Entro questa prospettiva, è la natura polimorfa e corruttibile dei singoli oggetti sensibili a condurre al proprio trascendimento, in quanto il denominare stesso nella dimensione umana comporta un continuo rinvio alla dimensione eidetica che si riflette nella natura degli ἀνθρώπινα ὀνόματα. In questi ultimi *significato*, *significante* e *referente* si configurano come tre piani fra loro necessariamente distinti, benché in certo modo, alla luce della concezione-φύσει del linguaggio, essi mostrino, se i nomi sono posti correttamente, tra loro un legame sostanzialmente naturale, non arbitrario e casuale. Si tratta in ogni caso di piani difficilmente armonizzabili tra loro in quanto appartenenti a dimensioni strutturalmente differenti. Ne consegue che, nella prospettiva procliana, quanto più significato, significante e referente si distinguono e, per così dire, tornando alla rappresentazione del "triangolo semiotico/semantico", quanto più i vertici di quest'ultimo si distanziano fra loro, tanto più il linguaggio umano si rivela inadeguato e fallibile[41].

Se i nomi umani sono intrinsecamente costituiti da una natura polimorfa, che è considerata alla stregua di un difetto e causa di arbitrarietà, non come un fatto naturale ed oggettivo, all'opposto i nomi divini sono caratterizzati da una forma originaria di unità e semplicità. Nella dimensione divina infatti, come si è visto, i piani del denominare e del pensare non sono tra loro distinti: pensare è già in se stesso una forma originaria di denominare, nel senso che, pensando, gli dèi determinano intellettivamente e ontologicamente la natura degli enti da loro pensati e con ciò stesso li fanno sussistere. Di conseguenza il nome divino non è una mera rappresentazione iconica dell'oggetto denominato, ma, come detto, si identifica con l'essenza di quest'ultimo. Di conseguenza, nel linguaggio intellettivo degli dèi, che per Proclo, come si è mostrato, comunicherebbero attraverso puri atti di pensiero[42], l'οὐσία della cosa è dunque immediatamente espressa nel momento stesso in cui viene pensata: il piano del *significante* risulta così, oltre che pleonastico, privo di senso.

Anche nel caso dei nomi divini è possibile ricorrere ad una rappresentazione grafica, confrontabile con quella del "triangolo semiotico/semantico", per illustrare nel modo più chiaro la loro particolare natura: nei nomi divini *significato* e *referente* si identificano perfettamente fra loro, mentre il *significante* costituito dal "materiale fonico" scompare; di conseguenza la distanza fra i vertici del triangolo diventa pari a zero: esso così si dissolve, riducendosi ad un punto nel quale εἶδος, σημαινόμενον e οὐσία risultano perfettamente coincidenti.

●

εἶδος καὶ σημαινόμενον = οὐσία τοῦ πράγματος

È proprio in questo punto, in cui pensiero, parola ed essere/essenza vengono a coincidere, che si rivelano quell'unità, semplicità ed eterna permanenza che caratterizzano la natura della realtà divinità nel suo complesso.

5. *La rivelazione dei nomi divini e il ruolo dell'ispirazione poetica*

In considerazione del fatto che, nella prospettiva procliana, la lingua degli dèi viene concepita come puramente intellettiva e gli dèi non devono ricorrere per comunicare fra loro alla "materia fonica", si pone, a questo punto della presente analisi, una questione della massima rilevanza: come possono gli esseri umani, che, per "significare" le cose e comunicare, devono necessariamente ricorrere alla "componente ilica" del linguaggio, conoscere quei nomi che, anche stando alla tradizione[43], risultano di origine divina? Attraverso quali vie gli uomini possono arrivare a conoscere i θεῖα ὀνόματα?

Un'articolata risposta a queste domande si trova nell'ampio § LXXI[44] del commentario al *Cratilo*, ove si afferma che i primissimi nomi (τὰ πρώτιστα ὀνόματα) che hanno per oggetto la dimensione divina sono rivelati (ἐκφανέντα) dagli dèi stessi e che per il tramite delle entità intermedie (διὰ τῶν μέσων γενῶν), vale a dire angeli e demoni, sono giunti fino alla nostra essenza logico-razionale/linguistica (εἰς τὴν λογικὴν ἡμῶν οὐσίαν), mentre altri di secondo e di terzo livello (δεύτερα δ᾽ ἄλλα καὶ τρίτα), sono quelli introdotti dalle anime particolari, che sono in stato di divina ispirazione (ἐνθουσιάζουσαι) o che operano secondo

conoscenza scientifica (κατ᾽ ἐπιστήμην ἐνεργοῦσαι), cioè mettendo in comunicazione la loro propria intellezione direttamente con la luce divina (κοινωσάμεναι τὴν ἑαυτῶν νόησιν τῷ θείῳ φωτί) e così venendo rese perfette da tale dimensione (κἀκεῖθεν τελειωθεῖσαι), oppure affidandosi per la coniazione di questi nomi alla loro propria facoltà logico-razionale (τῇ λογικῇ δυνάμει)[45].

Ovviamente, un'assoluta rilevanza viene attribuita da Proclo a quei nomi divini (θεῖα ὀνόματα) con i quali gli dèi – come viene esplicitamente affermato, qualche pagina prima, nello stesso paragrafo – sono nominati e celebrati, in quanto vengono rivelati da loro stessi (παρ᾽ αὐτῶν τῶν θεῶν ἐκφανέντα) e sono in grado di farci volgere verso di loro (εἰς αὐτοὺς ἐπιστρέφοντα)[46]. Dunque, in ultima istanza, è ad opera degli dèi stessi che noi, al livello più alto e autentico, possiamo *significare* qualcosa su di essi (σημαίνειν τι δυνάμεθα περὶ ἐκείνων)[47]. D'altra parte anche gli θεῖα ὀνόματα rivelati, evidentemente per ispirazione divina, direttamente dagli dèi, per giungere sino a noi, necessitano di una veste fonica, in quanto nella realtà sensibile, ove non vi può essere perfetta identità fra pensiero, nome e cosa denominata, le parole devono essere dotate sia di εἶδος sia di ὕλη. Ciò risulta ancora più chiaro sulla base di quanto viene precisato ancora nel § LXXI: i nomi divini vengono comunicati dagli dèi ai vari popoli, come per esempio Egizi, Caldei, Indiani e gli stessi Greci, nella lingua natia da essi parlata[48]. Quindi a seconda della lingua in cui vengono comunicati, i nomi divini hanno una determinata veste fonica per poter significare nei diversi idiomi la natura di ciò che viene da essi indicato[49]. Secondo la terminologia adottata da Proclo, si potrebbe allora dire che i nomi divini attribuiti ad una

medesima entità sono diversi per ὕλη a seconda della lingua in cui vengono comunicati, ma, a prescindere dalla diversa "veste materiale" delle differenti lingue, essi hanno comunque lo stesso εἶδος proprio in quanto esprimono la natura dello stesso referente.

Occorre inoltre tener presente che in base alla concezione procliana, come si è precedentemente accennato e come viene ulteriormente ribadito nel § CXXII del commentario, la rivelazione dei nomi divini può avvenire non solo ad opera di divinità, ma anche di entità demoniche: «molteplici sono sia gli dèi sia i demoni che, avendo ritenenuto opportuno rivelare la natura degli dèi, hanno trasmesso anche i nomi ad essi confacentisi»[50]. I demoni, infatti, proprio perché occupano – come Proclo afferma, ad esempio, nel *Commento al Timeo*[51] – la regione intermedia fra dèi e uomini, sono anche i mediatori della comunicazione dei nomi divini. Gli esseri demonici, infatti, per via della loro maggiore vicinanza alla realtà divina – vicinanza che a sua volta implica un livello di conoscenza superiore a quello umano – sono in grado di apprendere i nomi divini direttamente dagli dèi e di comunicarli poi agli uomini[52].

I nomi divini, quindi, possono venire rivelati e appresi con differenti modalità, incluse quelle riconducibili a forme di comunicazione oracolare e ai riti teurgici[53]. Proclo, comunque, sottolinea in particolare il ruolo giocato dall'ispirazione poetica al fine della loro rivelazione.

Come viene ancora affermato nel § LXXI del *Commento al Cratilo*, i θεῖα ὀνόματα vengono rivelati a quegli esseri umani «che hanno naturale affinità con gli dèi»[54]. Di questa categoria di individui fanno certamente parte i teurghi, che attraverso i loro riti riescono, come si è visto, a entrare in diretto contatto con la di-

mensione divina. D'altro canto, secondo la prospettiva procliana, v'è un altro ambito fondamentale al cui interno è data all'uomo la possibilità, sotto l'influsso diretto degli esseri divini, di pervenire alla conoscenza di alcuni θεῖα ὀνόματα: quello dell'ispirazione poetica. In effetti, secondo la tradizionale concezione greca il poeta è direttamente ispirato dalla divinità. Ciò significa agli occhi del neoplatonico Proclo che nel linguaggio della poesia sono custodite verità essenziali ed originarie sulla natura non solo del reale, ma anche della dimensione divina stessa, verità che gli dèi comunicano ai poeti, appunto, per il tramite dell'ispirazione. Alla luce di tale concezione si comprende la fondamentale rilevanza che, in connessione con la riflessione metafisico-teologica, viene attribuita dal nostro autore, oltre che alla poesia orfica e caldaica, in particolare alla poesia epica omerica e, secondariamente, anche alla *Teogonia* esiodea: in queste opere poetiche, infatti, quanto si afferma a proposito degli dèi viene considerato come il frutto della divina ispirazione[55].

Ci si deve allora domandare, come viene sottolineato nel § LXX del *Commento al Cratilo*, per quale ragione Platone, che nella *Repubblica* bandisce in quanto imitatori Omero e i poeti che a lui si rifanno, nel *Cratilo*[56] invece li reintroduca come «maestri divinamente ispirati della giustezza dei nomi»[57]: la risposta, data da Proclo in forma di domanda retorica, è che, mentre nel contesto della *Repubblica* Platone ritiene la variegatezza dell'imitazione poetica inadatta ad indoli semplici e non corrotte da tutto ciò che può causare una qualunque forma di deviazione, invece nel *Cratilo* – che per Proclo ha una duplice funzione, come si è detto, cioè di edificazione etica ed al contempo di insegnamento teologico – egli mostra di tener in grandissimo conto il caratte-

re divinamente ispirato (τὸ ἔνθουν) dei poeti. In questa medesima prospettiva si deve intendere quanto Proclo afferma in un passo, cui si è fatto riferimento anche in precedenza[58], della dissertazione VI del *Commento alla Repubblica* a proposito della rilevanza che proprio nel *Cratilo* viene attribuita alla testimonianza omerica[59]: secondo il nostro commentatore, Platone nel *Cratilo* si propone di far conoscere la più vera dottrina (τὴν ἀληθεστάτην θεωρίαν) sui nomi ricorrendo ad alcuni riferimenti presenti in Omero relativi alla natura della differenza fra nomi umani e divini. Si tratta di quei versi, menzionati da Socrate nel *Cratilo*[60], in cui in relazione al medesimo referente viene fornito da Omero il nome divino ed il corrispettivo nome umano. Proclo prende in esame tali versi in modo particolarmente dettagliato nel § LXXI del *Commento al Cratilo* al fine di mostrare sotto quali aspetti i nomi divini risultino incomparabilmente superiori rispetto a quelli umani. Secondo quanto viene affermato in tale paragrafo, i poeti *posseduti* da Febo/Apollo (τῶν ποιητῶν οἱ φοιβόληπτοι) hanno fatto risalire agli dèi molti nomi e a questi hanno contrapposto quelli umani, e mentre i primi li hanno ricevuti dall'ispirazione divina (ἐξ ἐνθουσιασμοῦ), quelli umani invece derivano dalla percezione sensibile e dall'opinione (ἐκ τῆς αἰσθήσεως καὶ δόξης)[61]. Occorre, dunque, sottolineare che secondo Proclo l'ispirazione poetica si configura come una delle fondamentali vie – insieme alla teurgia e ad altre forme di comunicazione con il divino – attraverso le quali i nomi divini vengono ad assumere un'effettiva e specifica "veste fonica", percepibile e riproducibile da parte degli esseri umani, benché tali nomi abbiano origine dagli dèi, i quali, invece, con le altre divinità comunicano, come si è detto, in modo puramente intellettivo. A questo punto, nel commenta-

rio procliano viene introdotta una specifica analisi delle differenze fra nomi divini e umani sulla scorta dei versi omerici, attraverso i quali è possibile comprendere secondo Proclo come gli dèi siano in grado di conoscere in modo originario anche l'autentica natura di quei referenti che fanno parte del mondo sensibile.

6. *Nomi divini ed umani in Omero: l'interpretazione procliana*

Come si è precedentemente accennato, nel *Cratilo* platonico vengono citati tre celebri luoghi dell'*Iliade* nei quali per i medesimi referenti sensibili si indicano i nomi divini e i corrispettivi umani[62]. Mentre nel dialogo Socrate non chiarisce per quali motivi i nomi divini siano più corretti di quelli umani, in quanto, egli afferma, scoprire tali motivi eccede le sue proprie capacità e quelle dell'interlocutore Ermogene[63], invece Proclo nel suo commento al *Cratilo* – e, più sinteticamente, anche in altri testi[64] – propone una spiegazione delle differenze tra nomi divini e umani al fine di mostrare in cosa consista la superiorità della denominazione da parte degli dèi rispetto a quella degli uomini.

I tre luoghi omerici in questione sono tratti dall'*Iliade* e in ciascuno di essi il termine divino e quello umano sono fra loro contrapposti. Del colle antistante Troia viene detto:

> «che gli uomini chiamano "Batíeia",
> mentre gli immortali "tomba dell'agilissima Mirina"»[65]

A proposito dell'uccello al quale viene paragonato *Hýpnos* (Ὕπνος), il dio del sonno, fermo tra i rami di un albero, si afferma:

«... che <vive> tra i monti
<e> “calcide” chiamano gli dèi, mentre “ciminde”
gli uomini»[66].

Infine del fiume che scorre nei pressi della città si dice:

«che “Xanto” chiamano gli dèi, mentre “Scamandro”
gli uomini»[67].

Come detto, nel § LXXI del *Commento al Cratilo* viene fornita un’articolata analisi delle differenze fra θεῖα ὀνόματα e ἀνθρώπινα ὀνόματα desumibili da questi tre luoghi omerici. Le coppie di nomi “*Xánthos*” e “*Skámandros*”, “*chalkís*” e “*kýmindis*”, “*sêma Myrínēs*” (“tomba di Mirina”) e “*Batíeia*” – nelle quali il primo termine è attribuito da Omero agli dèi ed il secondo agli uomini – dimostrano secondo Proclo che i nomi di origine divina, o più precisamente “cantati/enunciati dagli dèi” (τὰ θεόκλητα ὀνόματα), sono dolci (λεῖα), eufonici (εὔηχα) e con un minore numero di sillabe (ὀλιγοσυλλαβώτερα) rispetto a quelli umani[68].

In modo simile, all’interno della dissertazione VI del *Commento alla Repubblica*, a proposito dei medesimi esempi omerici, si afferma che i nomi divini, dal punto di vista della forma sensibile (κατὰ τὸν αἰσθητὸν τύπον), ovvero della “veste fonica”, da essi assunta, sono superiori e più consoni rispetto a quelli umani in considerazione del loro aspetto sonoro e armoniosità (εὐπρεπέστερά τε καὶ εὐφωνότερα)[69]. È, perciò, evidente come secondo Proclo i θεῖα ὀνόματα risultino migliori già anche solo considerando la loro ὕλη: ciò significa che il denominare divino è in grado di modellare la materia fonica in modo più efficace ed appropriato rispetto a quello umano. Proclo passa poi a

considerare gli aspetti che dal punto di vista intellettivo e dunque dal versante dell'εἶδος – per lui, il più significativo – rendono i nomi divini superiori ai corrispettivi umani: è infatti la componente concettuale dell'ὄνομα a dimostrare come i nomi divini siano in grado di cogliere la natura più autentica e reale del referente da essi indicato. A tal fine viene impiegata l'analisi etimologica che, nella prospettiva procliana, rappresenta l'unico strumento di indagine capace di rivelare il grado di corrispondenza fra nome e cosa.

Nello stesso tempo, l'indagine etimologica dei nomi divini riferiti a entità sensibili permette anche – in conformità con il presupposto neoplatonico procliano secondo cui a diversi livelli di conoscenza corrispondono differenti gradi di denominazione[70] – di mettere in luce la radicale ed assoluta differenza che sussiste fra il conoscere divino e quello umano. Infatti, secondo la concezione metafisico-teologica di Proclo, gli dèi posseggono anche una "preconoscenza universale" delle entità particolari che fanno parte della realtà sensibile, proprio perché essi, si potrebbe dire, conoscono i loro modelli, ovvero le Forme universali da cui tali entità derivano e dipendono. È proprio sulla base di questo presupposto filosofico fondamentale che vengono interpretati i tre θεῖα ὀνόματα tramandati da Omero nei versi che abbiamo precedentemente riportato. Per ciascuno di essi viene, in primo luogo, sottolineata proprio l'assoluta superiorità della conoscenza divina.

A proposito del nome divino "*Xánthos*" (Ξάνθος), con cui gli dèi chiamano il fiume che scorre nei pressi di Troia, nel *Commento al Cratilo* si afferma che esso «sembra mettere in luce come gli dèi conoscano in anticipo e denominino tutta la sostanza fluida che risulta determinata in base alla sua causa»[71]. Il senso di que-

sta frase, apparentemente enigmatica, si rivela in realtà piuttosto chiaro se viene inteso all'interno della complessiva prospettiva metafisico-teologica procliana: le divinità sono in possesso di una preconoscenza complessiva e universale anche delle singole entità sensibili soggette al mutare continuo del divenire (il fiume del resto, anche sulla scorta dei riferimenti alla dottrina eraclitea contenuti nel *Cratilo*, può essere inteso, a sua volta, come un'immagine del fluire della realtà fenomenica). Occorre infatti ricordare che le divinità, secondo la concezione procliana, hanno un accesso diretto agli εἴδη, le Forme trascendenti, che sono le cause originarie e paradigmatiche delle entità sensibili. Di conseguenza gli dèi conoscono in modo originario ed essenziale l'autentica natura/essenza di tutte le entità sensibili, in quanto essi conoscono le vere cause di queste ultime[72].

Questa preconoscenza universale della realtà sensibile da parte degli dèi è anche alla base delle spiegazioni degli altri due nomi divini: per gli dèi, in conseguenza del loro superiore livello conoscitivo, passato, presente e futuro sono, per così dire, contemporaneamente noti, in quanto essi posseggono in se stessi le radici e le cause originarie di tutte le entità sensibili. Conformemente a questo prosupposto, il nome divino "*chalkís*" (χαλκίς), mostra, secondo il nostro commentatore, «come gli dèi determinino la vita che si sviluppa nell'ambito della generazione per mezzo delle misure intellettive»[73]. Anche questa spiegazione, di primo acchito assai oscura ed enigmatica, risulta più comprensibile se viene considerata alla luce della forma di conoscenza propria degli dèi, i quali con questo nome, ad un tempo, determinano, definiscono e rivelano in base a misure e criteri di natura intellettiva – come intellet-

tive sono le Forme in base alla quali risulta plasmata la realtà sensibile – l'autentica natura di questo uccello.

Infine "*Myrínē*" (o "tomba di *Myrínē*", σῆμα Μυρίνης), indicante nella lingua divina la collina posta di fronte a Troia, mostra «come gli dèi anche la vita separata dalla generazione in modo separato, ad un tempo, la conoscano e la assegnino»[74]. Anche questa frase richiede di essere interpretata sulla base delle caratteristiche essenziali attribuite da Proclo al conoscere divino: gli dèi conoscono il destino degli esseri umani prima ancora che questo si realizzi concretamente, ed al contempo lo determinano originariamente; essi infatti conoscono la più autentica essenza degli uomini, ovvero la loro anima. In effetti Mirina è, secondo la tradizione, il nome di una guerriera amazzone che morì sul colle antistante Troia.

A questo punto vengono proposte per ciascuno dei tre nomi divini le rispettive spiegazioni di carattere etimologico. Per quanto riguarda l'idronimo "*Xánthos*", Proclo, rifacendosi ad una testimonianza di Aristotele[75], lo interpreta in relazione al fatto che gli animali, abbeverandosi alle acque di questo fiume, mantengono il manto di un colore marcatamente fulvo (ξανθοτέραν ἴσχουσι τὴν χρόαν)[76]: "*Xánthos*" è così ricondotto all'aggettivo "*xanthós*" (ξανθός) che indica una particolare tonalità di giallo. Come viene ulteriormente chiarito nel commentario procliano, è per questo motivo probabilmente che gli dèi, i quali generano e conoscono le cause di tutte le cose, lo chiamano in tal modo[77].

Per quanto riguarda la "*chalkís*" (il nome dell'uccello "calcide" è femminile), essa fu chiamata così per il suo verso sonoro e melodioso, squillante come il bronzo che risuona (δίκην χαλκοῦ ἠχοῦντος)[78]. È dunque

l’assonanza con la parola *chalkós* (χαλκός), appunto “bronzo”, congiuntamente, forse, anche alla comune connotazione sonora, probabilmente sentita come onomatopeica, di questi termini, a rivelare, nella prospettiva procliana, il motivo per cui la *chalkís* è così denominata dagli dèi. Essi con questo nome determinano e definiscono la caratteristica essenziale di questo uccello, caratteristica che ne rivela al contempo l’autentica natura: quest’ultima, potremmo dire, anche se la singola *chalkís*, in quanto essere vivente, è soggetta al divenire, è infatti fissa e stabile.

Infine la denominazione della collina di fronte a Troia, “*Myrínē*” deriva, secondo quanto afferma il nostro commentatore, dall’anima (ἀπὸ τῆς ψυχῆς) che ebbe in sorte dagli dèi quel determinato luogo (τὸν τόπον ἐκεῖνον)[79].

Come l’analisi etimologica mostra, all’interno delle tre coppie omeriche, quale sia la natura della superiorità dei nomi divini, il medesimo tipo di indagine evidenzia l’inferiorità di quelli umani. Occorre, infatti, sempre tener presente che Proclo considera l’etimologia lo strumento di indagine più adatto a rivelare in quale misura un nome sia appropriato ad indicare il proprio referente. Così intesa, l’indagine etimologica ha anche la funzione di mostrare il livello di conoscenza in base al quale la parola è stata coniata. Secondo l’interpretazione proposta nel *Commento al Cratilo*, l’analisi dei tre nomi umani nelle diplonimie omeriche, come vedremo, dimostra che la conoscenza degli uomini risulta di gran lunga inferiore rispetto a quella degli dèi poiché non risulta in grado di cogliere la natura profonda dell’oggetto denominato: la conoscenza umana, infatti, e con essa il denominare che ne deriva e dipende risultano limitati all’apparenza immediata delle cose, senza riuscire a cogliere la natura/essenza autentica dell’oggetto.

In base a tale concezione, nel commentario procliano il nome "*Skámandros*" (Σκάμανδρος) attribuito dagli uomini al fiume di Troia viene spiegato con il fatto che le sue acque appaiono attraversare una *skaphḗ* (σκαφή), ossia un "bacino" artificiale[80]. Evidentemente "*Skámandros*" viene interpretato come "*skámma andrós*" (σκάμμα ἀνδρός), ossia qualcosa come "scavo/bacino prodotto da uomo". Questo nome, così analizzato, diviene per il nostro commentatore prova del fatto che gli uomini intendono le cose in modo superficiale (ἐπιπολαίως), proprio nel senso che si fermano alla loro superficie, alla loro apparenza immediata[81].

Il nome umano "*kýmindis*" (κύμινδις) è da mettere in relazione alla piccolezza dell'uccello (παρὰ τὴν σμικρότητα τοῦ ὀρνέου) che viene così denominato[82]. Tale nome sembrerebbe, così, venire ricondotto in qualche modo al termine "*kýminon*" (κύμινον) indicante appunto il "cumino", caratterizzato dalla minutezza dei suoi semi. Così interpretato, il nome "*kýmindis*" verrebbe a significare qualcosa come "simile al cumino" o anche "piccolo come il cumino".

Infine la collina antistante Troia viene chiamata dagli uomini "*Batíeia*" (Βατίεια), afferma il nostro commentatore, probabilmente per via dell'arbusto che in essa si trova in abbondanza[83]. Chiaramente il nome in questione viene messo in rapporto etimologico con il termine "*bátos*" (βάτος) che indica la "mora selvatica" e forse anche con il termine, poco attestato, *bateía* (βατεία), cioè "cespuglio di rovi"[84].

7. *Il conoscere divino rispetto a quello umano: le tre fondamentali differenze che Proclo desume dalle diplonimie omeriche*

A conclusione dell'analisi delle coppie di nomi divini ed umani in Omero, Proclo mostra come da ciascuno dei tre esempi considerati sia possibile evincere, sinteticamente, un determinato aspetto in base al quale le conoscenze divine differiscono e si rivelano superiori rispetto a quelle degli uomini: triplice dunque è la natura della loro differenza[85].

a) Il confronto tra "*Xánthos*" e "*Skámandros*" rivela come gli dèi abbiano conoscenze *attive* (δραστηρίους), mentre gli uomini *passive* (παθητικάς)[86]. Effettivamente, alla luce dell'interpretazione procliana di questa coppia di nomi, gli dèi dimostrano di essere in grado di valutare gli effetti prodotti dalla proprietà essenziale del referente al quale danno nome: attraverso il nome Ξάνθος essi rivelano la caratteristica specifica di questo fiume, quella cioè di rendere fulvo il pelo degli animali che ivi si abbeverano. D'altro canto il nome umano Σκάμανδρος, mostra come gli uomini, non avendo adeguata conoscenza dell'autentica ed essenziale natura dell'oggetto denominato, considerino, *passivamente*, solo le sue caratteristiche apparenti, superficiali, ossia non essenziali. Gli dèi hanno dunque una "conoscenza attiva" della natura dell'oggetto in quanto da essa desumono le proprietà specifiche di quest'ultimo, mentre gli esseri umani hanno una "conoscenza passiva" dell'oggetto da loro denominato, in quanto si limitano alla mera datità della cosa e alla percezione passiva delle sue caratteristiche secondarie e superficiali.

b) L'analisi dei nomi "*Myrínē*" e "*Batíeia*" dimostra come gli dèi posseggano conoscenze *razionali* (λογικάς), mentre gli uomini originariamente solo *naturali* (φυσικάς)[87]. Anche in questo caso la conoscenza umana appare limitarsi all'apparenza esteriore dell'oggetto, a ciò che in esso può essere immediatamente colto. Invece gli dèi, che conoscono in modo originario e nel loro intero corso anche le vite dei singoli esseri umani, sanno da sempre che il colle antistante Troia è la "tomba di Mirina". Tale caratteristica distingue e identifica in modo essenziale ed inequivocabile quel luogo rispetto ad ogni altro, ma al contempo il colle in questione contraddistingue, a sua volta, in modo essenziale il destino di Mirina. Il nome divino risulta così definizione specifica del referente denominato, in quanto ne rivela la caratteristica fondamentale: la conoscenza degli dèi è perciò λογική , in quanto essa tiene conto in modo *razionale* del carattere specifico e della natura essenziale di ogni cosa. Gli uomini invece, che conoscono solo ciò che è già dato, sono, per lo più, in grado di cogliere le caratteristiche naturali immediatamente osservabili, ossia secondarie e non essenziali, della cosa denominata: il nome Βατίεια non contraddistingue in modo essenziale il colle antistante Troia, in quanto tale denominazione, che è il frutto di una constatazione di tipo puramente empirico che coglie dell'oggetto solo gli aspetti accidentali, potrebbe essere attribuito facilmente a qualunque altro colle sul quale vi siano rovi in abbondanza.

c) Infine i nomi "*chalkís*" e "*kýmindis*" dimostrano, nella prospettiva di Proclo, come gli dèi posseggano conoscenze *in armonica corrispondenza*

(ἐναρμονίους) con la natura delle cose, mentre le conoscenze degli uomini sono *in rapporto disarmonico* (ἀναρμόστους) rispetto ad esse[88]. In effetti, secondo l'interpretazione proposta nel *Commento al Cratilo*, il nome χαλκίς si rivela naturalmente adatto ad indicare il proprio referente, anche dal punto di vista "fono-simbolico", in quanto ne evoca la caratteristica essenziale, congiuntamente ad una probabile connotazione onomatopeica: questo uccello, infatti, emetterebbe un verso simile a bronzo che tinnisce. Anche in questo caso gli dèi dimostrano di conoscere le caratteristiche essenziali del referente da essi denominato, poiché nella realtà divina, come detto, non v'è effettiva distinzione fra pensiero ed essenza. Quindi negli dèi v'è una perfetta armonia tra pensiero/conoscenza ed oggetto pensato/conosciuto, armonia che si riflette, a livello fono-simbolico, anche sul denominare divino. Negli esseri umani, invece, ai quali non è dato conoscere in modo originario e diretto l'autentica natura/essenza delle cose, il rispecchiamento della cosa nella parola che la designa non può essere assolutamente completo e perfetto, ma può permanere tra esse un decisivo scarto dovuto al fatto che la natura della cosa viene inadeguatamente identificata con l'apparenza esteriore di quest'ultima. Nel caso di κύμινδις, il nome umano coglie una caratteristica secondaria, esteriore e, quindi, non essenziale dell'uccello così denominato. Di conseguenza, in questo caso, il nome umano risulta inadeguato ad esprimere la natura del proprio referente anche dal punto di vista della "materia fonica", ossia a livello fono-simbolico.

Questa triplice distinzione del conoscere e denominare divini rispetto al conoscere e denominare umani appare in sostanziale sintonia con quanto viene affermato da Proclo anche in un passo del *Commento al Timeo*, al quale si è fatto cenno in precedenza[89]: i nomi divini sono in grado di "rivelare" nella sua totalità e universalità l'essenza (τὴν ὅλην οὐσίαν ἐκφαίνοντα) degli oggetti denominati, mentre quelli umani possono cogliere gli oggetti denominati solo in modo parziale e particolare (μερικῶς)[90]. Dunque i nomi divini sono in grado di rivelare agli uomini che li interpretano correttamente l'essenza dei loro referenti, mentre quelli umani colgono solo in modo parziale gli aspetti peculiari dei medesimi referenti.

Inoltre, ancora nel passo della dissertazione VI del *Commento alla Repubblica* più volte citato nel presente capitolo, viene esplicitamente affermato da Proclo che i nomi divini rispetto a quelli umani sono "più intellettivi" (νοερώτερα) e perfettamente aderenti (τελέως ἀντεχόμενα) alla natura delle cose soggiacenti[91]. In effetti, come si è visto, secondo la prospettiva procliana gli dèi hanno conoscenza diretta delle Forme intellettive in base alle quali è modellata la realtà sensibile. Pertanto, attraverso l'analisi dei nomi divini attribuiti a referenti sensibili è possibile conoscere le proprietà essenziali anche di quelle entità che per la loro condizione ontologica sono soggette al fluire fenomenico. Anche nella mutevolezza del mondo sensibile, in virtù della loro conoscenza originaria gli dèi sono in grado di cogliere l'autentica ed intima natura/essenza della cose. Il nome divino è dunque in grado di contraddistinguere, definendola, la natura del proprio referente sensibile in base a quella caratteristica specifica che gli appartiene *in modo essenziale* e, potremmo dire, *fin dall'origine*.

Alla luce di tale prospettiva, si comprende in modo ancora più chiaro come per Proclo l'etimologia diventi autenticamente ed in senso proprio ricerca dell'origine intesa come verità. Sulla base di questo presupposto filosofico-linguistico, risulta altresì manifesto il motivo per cui nel *Commento al Cratilo* una fondamentale importanza venga attribuita ai teonimi: attraverso l'analisi etimologica di questi ultimi, infatti, nella prospettiva procliana, è realmente possibile risalire alla natura e alle prerogative delle diverse divinità così come si evincono dai loro nomi. In tal modo, la teoria del nome come "statua/rappresentazione" del proprio referente sembra di per se stessa condurre alla riflessione di natura teologica.

CAPITOLO IV

I nomi degli dei: l'analisi etimologica come strumento di riflessione teologica

1. *I differenti livelli dei nomi divini e la concezione del "nome-immagine" nell'interpretazione procliana dei teonimi*

Con l'espressione θεῖα ὀνόματα, "nomi divini", Proclo intende, oltre ai nomi che gli dèi attribuiscono a referenti di natura sensibile, anche i teonimi con cui le divinità designano se stesse: questi ultimi vengono comunicati agli uomini in particolare attraverso la divina ispirazione che permea, oltre ai versi degli *Oracoli Caldaici*, la poesia teologica di Omero, Esiodo e Orfeo, che Proclo considera, infatti, come i "teologi" per eccellenza. In effetti, agli occhi del nostro commentatore, è la tradizione poetica più antica e teologicamente ispirata che ha, in origine, tramandato i teonimi.

D'altro canto, come viene affermato nel § LXXI del *Commento al Cratilo*, rispetto ai nomi divini "primissimi" (πρώτιστα) che ci vengono rivelati dagli dèi stessi per il tramite dei generi intermedi, e a quelli di "secondo livello" (δεύτερα) che ci vengono comunicati per divina ispirazione, vi sono anche nomi divini di "terzo livello" (τρίτα), quelli che le anime particolari, ossia gli esseri umani, hanno introdotto basandosi su una forma di conoscenza stabile e certa (ἐπιστήμη),

che può essere raggiunta mettendo in comunicazione la loro propria attività di pensiero (νόησις) con la luce della realtà divina, o per mezzo della loro facoltà logico-razionale (λογικὴ δύναμις)[1]. Una concezione simile è proposta da Proclo anche nelle ultime pagine del I libro della *Teologia Platonica*[2], ove egli afferma che "primissimi" (πρώτιστα), "principalissimi" (κυριώτατα) e "autenticamente divini" (ὄντως θεῖα) tra i nomi sono quelli stabilmente fissati negli dèi stessi; quelli che vengono per secondi (δεύτερα), sussitenti in modo intellettivo (νοερῶς ὑφεστηκότα) come immagini e riproduzioni (ὁμοιώματα) dei primissimi nomi, vanno attribuiti alla classe demonica (δαιμονία μοίρα)[3]; infine per terzi (τρίτα) vengono quei nomi, plasmati in forma logico-linguistica (λογικῶς πλαττόμενα) dai sapienti (παρὰ τῶν ἐπιστημόνων), che sono in grado di manifestare, anche se al livello più basso (ἐσχάτως) e in forma di riflesso (ἔμφασις), aspetti della realtà divina, in quanto sono comunque coniati da individui che sono in stato di divina ispirazione (ἐνθέως) oppure che operano in modo intellettivo (νοερῶς) – in analogia, come si è visto, con il Demiurgo – producendo immagini (εἰκόνες) mobili, in quanto sonore ed enunciabili linguisticamente, delle loro visioni interiori (τῶν ἔνδον θεαμάτων). Questi nomi, anche se non provengono direttamente dagli dèi, ma sono il prodotto dell'attività logico-linguistica umana, hanno comunque il loro fondamento originario nella realtà divina, nella misura in cui dipendono comunque da essa, anche se solo per via della loro relazione analogica con l'attività del Demiurgo. Perciò anche questi nomi possono essere considerati "immagini", ovvero "statue"/"raffigurazioni" degli dèi. Come infatti scrive Proclo, «la scienza intellettiva della realtà divina rivela la celata essenza degli

dèi attraverso composizioni e divisioni dei suoni»[4]. In tal modo gli esseri umani possono esprimere attraverso il linguaggio, per sua natura variamente articolato e, di conseguenza, caratterizzato da molteplicità e divisione, l'unitaria e semplice natura della realtà divina.

Sulla base della concezione del nome come immagine e raffigurazione della natura del proprio referente, i teonimi, anche se su livelli differenti in base al loro grado di maggiore o minore prossimità rispetto alla dimensione divina, vengono quindi concepiti da Proclo come atti a *rappresentare* e *significare* le proprietà specifiche delle divinità che designano. Essi possono rivelare, se vengono indagati e interpretati correttamente attraverso l'analisi etimologica, le prerogative che caratterizzano la natura di ciascuna divinità, risultando così potenziali depositari di autentiche rivelazioni di carattere teologico. I nomi degli dèi, infatti, sono considerati esplicitamente da Proclo come ἀγάλματα, ossia come "statue"/"immagini", delle divinità alle quali si riferiscono.

D'altra parte, come precisa il nostro commentatore, è a causa della nostra natura umana intrinsecamente segnata dalla molteplicità e dalla divisione, strutturalmente appartenenti alla dimensione fenomenica, che noi dobbiamo necessariamente ricorrere all'analisi etimologica per comprendere il vero significato dei teonimi: solo attraverso la mediazione di un'analisi articolata, possiamo arrivare a cogliere ciò che nel nome della divinità è immediatamente espresso in modo semplice ed unitario[5]. Inoltre, come viene esplicitamente precisato nel § XCVI del *Commento al Cratilo*[6], per il tramite dell'analisi etimologica dei teonimi non è possibile risalire direttamente alle essenze stesse degli dèi, bensì alle loro potenze ed attività (ἐπὶ τὰς δυνάμεις αὐτῶν

... καὶ τὰς ἐνεργείας); le essenze degli dèi, infatti, in quanto ineffabili ed inconoscibili (ὡς ἀρρήτους καὶ ἀγνώστους), possono essere contemplate solo, potremmo dire, "in modo mistico", attraverso un particolare tipo o una specifica modalità di pensiero che Proclo definisce – con un'espressione che, come abbiamo visto in precedenza[7], è riconducibile agli *Oracoli Caldaici* – ἄνθος τοῦ νοῦ, ovvero "fiore dell'intelletto": esso va così inteso come una forma di pensiero posta al di sopra di quello logico-proposizionale.

L'analisi etimologica, comunque, viene ad assumere una valenza fondamentale all'interno del *Commento al Cratilo*, tanto da venire considerata uno strumeno indispensabile nell'ambito della speculazione teologica, proprio perché consente di rendere manifeste ed esplicite le specifiche prerogative di ciascun dio partendo dal suo nome. Senza la mediazione operata dall'indagine etimologica, non vi potrebbe essere effettiva comprensione e definizione, sul piano linguistico-razionale, delle prerogative specifiche dei singoli dèi, per via dell'intrinseca contrapposizione tra la trascendente e originaria semplicità divina e la connaturale disomogeneità e divisione proprie della conoscenza e, conseguentemente, del linguaggio umani: perciò, per il tramite dell'analisi etimologica, è concesso all'uomo di *significare* ed esprimere linguisticamente le proprietà specifiche di un dio in base al nome con cui viene designato.

Sullo sfondo delle intepretazioni etimologiche dei teonimi riprese dal *Cratilo*, è sempre presente in Proclo, come vedremo, la concezione della realtà alla stregua di una struttura gerarchicamente e teologicamente ordinata, al punto che l'indagine etimologica viene adattata o finalizzata, di volta in volta, alla dimostra-

zione del ruolo e della funzione che le diverse divinità occupano all'interno di tale complesso sistema, ad un tempo, metafisico e teologico. Alla luce di questa prospettiva, appare allora palese il motivo per cui la riflessione procliana sul linguaggio giunge a confluire, necessariamente, nella speculazione teologica, al cui interno essa trova il suo effettivo coronamento.

È stato precedentemente mostrato come i teonimi, attraverso i quali gli dèi vengono denominati e celebrati, possano essere rivelati direttamente dalle divinità stesse (παρ᾽ αὐτῶν τῶν θεῶν ἐκφανέντα)[8]. Questi nomi sono in grado di farci volgere verso gli dèi stessi e di portare alla nostra conoscenza tutto ciò che della natura divina è chiaro e manifesto, così che possa essere da noi compreso[9]. È proprio per il tramite degli θεῖα ὀνόματα che agli uomini è concesso *significare* tra loro qualcosa sugli dèi (σημαίνειν τι ... περὶ ἐκείνων) e discuterne (διαλέγεσθαι)[10].

Occorre altresì sottolineare che, proprio in base alla concezione procliana dei diversi gradi di realtà divina che costituiscono la totalità del reale, non tutto il genere divino risulta nominabile[11]. Le divinità che appartengono ai livelli più alti di trascendenza sono caratterizzate da un grado di semplicità e indeterminatezza originario che ne rende impossibile, sul piano linguistico, l'effettiva nominabilità, fino ad arrivare al Dio/Principio Primissimo assolutamente trascendente che, in base alla prospettiva neoplatonica procliana, si configura come assolutamente ineffabile e indefinibile. Conformemente a questa concezione della realtà e del linguaggio che dovrebbe descriverla, si potrebbe concludere che per Proclo un maggior grado di trascendenza corrisponde in modo inversamente proporzionale a un minor grado di nominabilità, ossia a una minore possibilità di

significare ed esprimere linguisticamente le caratteristiche specifiche di una determinata entità divina. Per questo motivo nel *Commento al Cratilo* si afferma che il Dio posto al di là della totalità delle cose (ἐπέκεινα τῶν ὅλων) – e dunque *assolutamente trascendente* – risulta ineffabile (ἄρρητος): infatti di esso non vi sono né nomi né nessuna forma di discorso (οὔτε γὰρ ὀνόματα αὐτοῦ ... οὔτε λόγος ἐστὶν οὐδείς)[12]. Dal Primo Dio/Principio, assolutamente trascendente e ineffabile discendono le diverse classi di divinità che quanto più sono distanti dal livello di trascendenza assoluto tanto più risultano nominabili e dicibili.

Alla luce di questa concezione si comprende il motivo per cui, dopo il Primo Dio assolutamente ineffabile, all'interno non solo dei diversi ordinamenti divini, ma financo di un medesimo ordinamento si devono presupporre secondo Proclo diversi gradi di nominabilità. Infatti, come viene affermato esplcitamente nel *Commento al Cratilo*, anche tra gli dèi intelligibili, ossia il primo ordinamento divino che risulta effettivamente determinato nella sua specifica natura, i "primissimi generi" (τὰ πρώτιστα γένη) che lo costituiscono, in quanto risultano uniti all'Uno stesso, ossia al Primo Principio, e sono, di conseguenza, definiti "segreti"/"celati" (κρύφια καλούμενα), posseggono in larga misura il carattere dell'inconoscibilità e della ineffabilità[13].

Come si è visto, i teonimi prodotti dagli esseri umani per il tramite dell'ispirazione proveniente dagli dèi stessi oppure per mezzo della propria conoscenza "scientifica" – ossia stabile e certa – di particolari aspetti della realtà divina appartengono ad un livello inferiore, venendo per terzi dopo quelli divini, che sono i più elevati, e quelli di origine demonica, che sono, assiologicamente, i secondi. Ad ogni modo, in conside-

razione del fatto che non solo l'ispirazione divina, ma anche la conoscenza scientifica, originata dalla riflessione metafisico-teologica, risultano avere, soprattutto in virtù dell'analogia fra nomoteta umano e Demiurgo universale, il loro fondamento autentico e ultimo nella dimensione divina, gli esseri umani sono in grado di raggiungere una conoscenza adeguata delle prerogative proprie di ciascun dio designabile con uno specifico nome. Proprio per via di questo fondamento divino originario, nel capitolo LI del *Commento al Cratilo* viene sottolineato come, allo stesso modo in cui è empietà recare offesa alle statue degli dèi, non sia consentito neppure commettere errori e così peccare verso quei teonimi che non sono direttamente originati dagli dèi, ma che sono comunque ἀγάλματα di essi[14]. Dunque, nella prospettiva ad un tempo teologica e religiosa procliana, i θεῖα ὀνόματα devono essere interpretati correttamente per non incorrere in empietà. In effetti le articolate analisi e complesse interpretazioni delle etimologie dei teonimi proposte da Proclo nel suo commentario al *Cratilo* sono il segno non solo della sua particolare prospettiva metafisico-teologica neoplatonica, ma indubbiamente anche del suo profondo senso religioso[15].

2. *Analisi dei teonimi più significativi per la riflessione metafisico-teologica procliana nel* Commento al Cratilo

A partire dal § XCVII degli estratti dagli scolî procliani vengono prese in considerazione in modo sistematico le analisi dei teonimi proposte nel *Cratilo*. Come si è detto, si tratta della parte più consistente e ampia di tutto il commentario[16].

L'interpretazione procliana dei teonimi mette in luce come nel loro significato "etimologico", ossia, per il nostro commentatore, quello più originario ed autentico, trovi conferma la struttura gerarchico-divina entro cui risulta articolata l'intera realtà. Senza dubbio, uno degli aspetti più significativi e, per certi versi, eclatanti della prospettiva esegetca di Proclo è il fatto che le etimologie dei nomi propri degli dèi delineate nel *Cratilo* sono da lui ritenute pure ed autentiche rivelazioni di natura teologica anche laddove l'atteggiamento di Socrate nel dialogo appare connotato da un chiaro scetticismo e da un'ironia anche esplicita circa la validità dell'analisi etimologica come effettivo strumento di indagine filosofica e teologica[17].

Delle diverse e variamente articolate etimologie di teonimi riprese dal *Cratilo*[18] e analizzate nel commentario procliano prenderemo qui in considerazione solo quelle che risultano più rilevanti e significative in rapporto alla delineazione del sistema metafisico-teologico del nostro autore. Esamineremo quindi, nell'ordine in cui vengono affrontate nel commentario, le analisi dei teonimi *Zeus, Crono, Urano, Rea* e *Apollo*[19], che Proclo interpreta alla luce della propria prospettiva filosofica, nella convizione che essa sia esattamente coincidente con quella di Platone. Alla luce del significato originario dei loro nomi, nel commentario alle singole divinità considerate viene attribuita una particolare funzione nell'ordine del Tutto, la quale viene ricondotta alla specifica posizione da esse occupata nella gerarchia divina.

Occorre fin d'ora precisare che la strategia impiegata da Proclo nell'analisi di ciascun teonimo risulta articolata in tre fasi fondamentali:

1) il nome della divinità viene interpretato ed etimologizzato in rapporto a ciò che di essa riferisce il mito;

2) il mito a sua volta viene interpretato in chiave simbolico-allegorica, ovvero come allusione al ruolo e alla funzione specifica che nella struttura metafisico-teologica complessiva del reale riveste una determinata divinità;
3) la reinterpretazione del mito si riflette in una più articolata e complessa (che può risultare, agli occhi di noi moderni, talvolta anche "cervellotica") spiegazione del teonimo di volta in volta preso in considerazione.

Nella successione di questi tre momenti, di uno stesso teonimo possono venir proposte diverse etimologie, ritenute tutte quante portatrici di autentiche rivelazioni di natura metafisico-teologica. Ciò appare manifesto, in particolare, nel caso del teonimo *Apollo*, del quale, in considerazione delle sue molteplici prerogative e funzioni, vengono proposte sulla scorta del testo platonico ben cinque diverse etimologie, tutte ritenute egualmente valide.

2.1. "Zeus" dio intellettivo e Demiurgo universale: sua relazione con i livelli demiurgici a lui sottoposti (§§ XCVII-CIV)

Proclo interpreta il teonimo "*Zeus*" riprendendo la spiegazione che ne dà Socrate nel *Cratilo*[20]. Tale etimologia è intesa come rivelatrice della "misterica (o anche "mistica") verità", secondo l'espressione del nostro autore, intorno a questo dio[21]. Occorre, in effetti, tenere presente che la concezione dei θεῖα ὀνόματα come depositari di autentiche rivelazioni circa la natura della divinità va intesa, nell'ottica procliana, sempre in un contesto fortemente connotato in senso religioso e misterico-sacrale.

Nel *Commento al Cratilo* l'autentico ed originario significato del teonimo è spiegato, in perfetto accordo con quanto si afferma nel *Cratilo*, con il ricorso alla duplice forma di accusativo Δία (*Día*) e Ζῆνα (*Zêna*) del nome Ζεύς[22]. La forma Δία, secondo l'interpretazione del nostro autore, esprimerebbe la "*causa efficiente*": infatti l'accusativo Δία, afferma Proclo, indica τὴν δι᾽ οὗ αἰτίαν. Con questa espressione tecnica (ove l'accusativo Δία viene ricondotto alla preposizione διὰ), Proclo intende indicare proprio il concetto di *causa efficiente*. D'altro canto l'accusativo Ζῆνα è implicitamente ricondotto, in accordo con quanto affermato nel *Cratilo*, all'infinito ζῆν del verbo ζάω, ossia "vivere". Sulla base di questa spiegazione (pseudo-) etimologica, Ζεύς risulta, anche sulla base del significato originario del suo nome, perfettamente corrispondente al Demiurgo universale del cosmo, in quanto, secondo la prospettiva interpretativa di Proclo, l'accusativo Ζῆνα indicherebbe effettivamente la "capacità di generare esseri viventi" (τὴν ζωογονίαν). Dunque il nome Ζεύς significherebbe, come viene esplicitamente affermato sia nel *Commento al Timeo* sia nella *Teologia Platonica*, "colui a causa del quale a tutti gli esseri viventi è dato vivere"[23]. Questa interpretazione etimologica del teonimo in questione sembra, al contempo, consentire a Proclo di trovare una motivazione teologico-filosofica dell'espressione stereotipa Ζεύς πατήρ (*Zeús patḗr*, vale a dire "Zeus Padre")[24]: proprio in considerazione del fatto che questo dio è *causa* dell'esistenza di tutti gli esseri viventi, egli è in senso autentico e originario "Padre"[25].

Proprio alla luce della particolare natura del dio, quale viene rivelata attraverso l'analisi del suo nome, Proclo, con una considerazione totalmente paraetimo-

logica e di carattere, ad un tempo, morfologico e metafisico, giunge a sostenere che l'etimologia di Ζεύς è formulata in modo opportuno ed appropriato in base al "*caso causativo*" (κατ᾽ αἰτιατικὴν πτῶσιν, ovvero quello che, per via di una non corretta traduzione latina, è invalso l'uso di chiamare "*caso accusativo*"): infatti il dio in questione è *causa* (αἴτιος) puramente e semplicemente (ἁπλῶς) di ogni cosa[26]. Come appare manifesto da quest'ultima considerazione, la ricerca della motivazione dei θεῖα ὀνόματα sul piano semantico nel *Commento al Cratilo* diviene quasi un'ossessione: il nostro commentatore si avvale di una notazione di carattere grammaticale (cioè il fatto che l'etimologia in questione risulta costruita sul caso accusativo) per motivare sul piano metafisico e teologico l'etimologia del nome *Zeus*.

Alla luce dell'interpretazione etimologica del teonimo che lo contraddistingue, Proclo mostra al contempo come l'attività del Demiurgo universale implichi forme di demiurgia divina più determinate e specifiche. La demiurgia universale deve venire suddivisa ad un primo livello, in ambiti più specifici di competenza, rispetto ai quali Zeus intellettivo è necessariamente trascendente[27]. Si tratta dei tre demiurghi ipercosmici, Zeus (ipercosmico), Poseidone e Plutone/Ade. Questi ultimi – si afferma nel § CI del *Commento al Cratilo* in riferimento a quanto Platone dice nel *Gorgia*[28] – si sono suddivisi il dominio del Padre in tre ambiti specifici (rispettivamente "cielo-terra", "mare" e "dimensione sotterranea"), mentre Zeus intellettivo e Demiurgo universale regna in modo indiviso (ἀδιαιρέτως) e governa in modo unitario (ἑνιαίως) sui tre demiurghi: così, egli risulta causa originaria di tutta quanta l'attività demiurgica e al contempo è principio connettivo dei

tre demiurghi ipercosmici[29]. È per il tramite dell'attività dei tre demiurghi ipercosmici che la demiurgia trascendente universale si può "trasformare", a un livello ancora successivo, in demiurgia particolare, ovvero quella in base alla quale vengono plasmati i singoli esseri viventi nella loro specificità individuale. Quest'attività demiurgica particolare, che, a livello originario, deriva e dipende dalla prima forma di determinazione della demiurgia universale operata dai tre demiurghi ipercosmici, è quella attribuita da Proclo agli dèi encosmici, vale a dire a quelle divinità che fanno esse stesse direttamente parte del cosmo: è proprio con gli dèi encosmici che, in ultima istanza, egli identifica gli "dèi giovani" ai quali Platone accenna nel *Timeo*[30].

In questo modo, la demiurgia universale di Zeus intellettivo rimane trascendente rispetto a ogni forma di determinazione specifica, ma al contempo si configura come il fondamento unitario e trascendente della totalità delle diverse forme, anche particolari e determinate, dell'azione demiurgica divina.

2.2. "Krónos", il primo dio intellettivo: la sua natura trascendente in base all'etimologia del suo nome (§§ CV-CIX)

L'intepretazione etimologica di "*Krónos*" nel commentario procliano si apre, al § CV, con una domanda sul significato dell'enigmatica affermazione di Socrate nel *Cratilo* sul carattere apparentemente oltraggioso di questo teonimo[31]. Il nostro commentatore interpreta questa considerazione alla luce di una particolare etimologia del teonimo Κρόνος in base alla quale esso conterrebbe un'oltraggiosa allusione a κόρος, vale a dire "sazietà", che a sua volta rinvierebbe alla nozio-

ne di ὕβρις, ossia "oltraggiosa sfrenatezza" in connessione con l'aggettivo ὑβριστικός ("oltraggioso") con probabile duplice riferimento sia al mito riguardante il tentativo compiuto da Crono di sbarazzarsi dei propri figli cibandosene sia a quello della castrazione di Urano da parte di Crono. È in conseguenza di questa allusione, sembra affermare Proclo, che la precedente etimologia viene rifiutata da Platone in quanto giudicata oltraggiosa (ὑβριστική)[32]. In realtà, il mito, che, secondo una sua particolare versione, narrerebbe anche della castrazione di Crono da parte di Zeus, secondo Proclo va intepretato in senso allegorico come allusione alla separazione e divisione dell'ordinamento intellettivo, di cui è a capo Crono, rispetto a quello intelligibile-intellettivo, rappresentato da Urano, e, ad un livello successivo, al distinguersi e separarsi, determinandosi, del Demiurgo universale rispetto al trascendente "isolamento" di Crono[33]. Quindi sembrerebbe che nella prospettiva procliana l'etimologia di Κρόνος come composto, da un lato, da κόρος nel senso di "sazietà", e, dall'altro, da νοῦς, ossia "intelletto", o più precisamente, per usare l'espressione che compare nel § CVII del commentario, κόρος τοῦ θείου νοῦ, ossia "sazietà dell'Intelletto divino", benché venga rifiutata da Platone per via dell'oltraggioso riferimento alla "sazietà", possa avere una sua "validità", in quanto alluderebbe alla natura di questo dio che, ricordiamo, è il primo degli dèi intellettivi: il suo nome, in ultima analisi, significherebbe "pienezza dei beni intellettivi" (πλήρωμα τῶν νοερῶν ἀγαθῶν)[34]. Anche se nel commentario non viene esplicitato, probabilmente Proclo potrebbe aver ritenuto che per Platone tale etimologia non fosse inappropriata in sé, ma per eventuali uditori impreparati a comprenderla nel senso dovuto.

Subito dopo, ancora nel § CVII, viene sottolineato come Platone[35] respinga anche l'etimologia, di origine comica[36], secondo cui il teonimo Κρόνος sarebbe connesso a κόρος nel senso di "fanciullo": in questo caso il nome divino in questione alluderebbe oltraggiosamente, alla stoltezza senile e alla puerilità di Crono[37]: l'etimologia, che non viene esplicitata nel commentario, alluderebbe all'"intelletto da bambino" di Crono.

Infine nel commentario viene presa in considerazione la terza etimologia, sulla scorta di quanto viene affermato nel *Cratilo*[38], la quale viene accolta dallo stesso Platone: in base ad essa il nome del dio va ricondotto a κόρος nel senso di "purezza"[39]; quindi Κρόνος indicherebbe la "purezza dell'Intelletto"[40]. Come infatti viene esplicitato proprio alla fine del § CVII del *Commento al Cratilo*, Κρόνος è κορόνους, ossia "Intelletto-puro"[41].

Benché l'etimologia appena illustrata riprenda, esplicitandolo, quanto viene affermato da Socrate nel *Cratilo* platonico, tuttavia occorre ribadire che in questo dialogo le etimologie dei nomi divini vengono proposte, come si è anche in precedenza accennato, sempre con una certa diffidenza, se non con una palese ironia che pare rivelare la precarietà e l'infondatezza del "metodo etimologico" nel suo insieme[42]. Al contrario, nel commentario procliano le etimologie dei teonimi proposte nel *Cratilo* vengono prese molto sul serio e considerate alla stregua di autentiche rivelazioni di carattere teologico-metafisico. In considerazione di ciò, occorre illustrare la particolare strategia interpretativa adottata da Proclo nel caso dell'etimologia del teonimo Κρόνος, sullo sfondo della propria prospettiva metafisico-teologica. Sottolineando come nel *Cratilo* venga accolta la terza etimologia che celebra Crono come pieno di purezza e di pensiero incontaminato[43],

il nostro commentatore riesce a stabilire uno strettissimo e inscindibile legame tra la riflessione metafisica e quella, più squisitamente, teologica: i piani metafisico e teologico vengono così completamente sovrapposti in una concezione unitaria e armonica. Il dio Crono viene identificato con il νοῦς, l'*Intelletto* nella sua dimensione autenticamente intellettiva, vale a dire come "pura attività di pensiero", dalla quale deriva e dipende l'attività demiurgica di plasmazione del cosmo sulla base delle Forme intellettive. Crono si configura quindi come Intelletto "trascendente", "immateriale" e "separato" rispetto ad ogni possibile connessione con la realtà sensibile[44]. In effetti, se Zeus, considerato anch'esso come Intelletto divino[45], è la causa di tutto ciò che materialmente esiste e vive, ovvero è il Demiurgo dell'universo sensibile, Crono, che è gerarchicamente superiore a Zeus, è Intelletto radicalmente trascendente rispetto al mondo fenomenico, in quanto non entra in alcun modo in contatto con esso, ma permane separato nella sua originaria purezza. Essa – poiché Crono, pur essendo intellettivo, per via della sua trascendenza si configura rispetto a tutti gli altri dèi dell'ordinamento intellettivo come dio intelligbile[46] – indica la natura della trascendenza unitaria e impartecipabile di questa divinità[47]. Crono, dunque, risulta da ogni punto di vista κορόνους, in quanto è autenticamente «Intelletto immateriale e puro»[48].

Il caso del teonimo Κρόνος può essere considerato come un ulteriore significativo esempio di come nel commentario al *Cratilo* l'analisi etimologica funga, sostanzialmente, da conferma di quel complesso e articolato sistema metafisico-teologico che Proclo è convinto di poter rinvenire nelle opere di Platone.

2.3. "Ouranós" dio intelligibile-intellettivo: la sua funzione in base all'etimologia del suo nome (§§ CX-CXIII)

Nel dialogo platonico, il nome "*Ouranós*", del quale Crono è figlio, viene ricondotto, attraverso un'analisi piuttosto macchinosa, al concetto di contemplazione: Socrate afferma che opportunamente la vista rivolta verso l'alto (ἡ ἐς τὸ ἄνω ὄψις) è definita *ouranía* (οὐρανία), ovvero "celeste", in quanto "guarda le cose che stanno in alto" (ὁρῶσα τὰ ἄνω)[49]. Nel *Cratilo*, dunque, Socrate collega, come è ovvio, direttamente il teonimo Οὐρανός con οὐρανός, "cielo", che, a sua volta, viene interpretato come ὁρῶν τὰ ἄνω, vale a dire "che guarda le cose che stanno in alto". Quest'ultimo, pertanto, sarebbe anche il senso del teonimo Οὐρανός, che designerebbe il dio "che guarda ciò che sta in alto". In questo modo, nel dialogo platonico viene delineata un'artificiosa connessione tra il significato del nome divino Οὐρανός e quello di Κρόνος: quest'ultimo è il figlio di Urano – sembrerebbe affermare Socrate – nella stessa misura in cui dalla *contemplazione rivolta a ciò che sta in alto* deriva e dipende la *purezza di intelletto* (τὸν καθαρὸν νοῦν)[50].

Nell'etimologia del teonimo Οὐρανός proposta nel *Cratilo*, Proclo trova la sostanziale conferma del fatto che Urano sia una divinità gerarchicamente superiore a Crono, in quanto, per via della sua natura intelligibile-intellettiva, è in diretta connessione con la realtà intelligibile, verso la quale volge in alto il suo sguardo, ossia la sua contemplazione, mentre il figlio Crono risulta ad essa collegato solo per il tramite del padre Urano. In effetti, come viene esplicitato proprio all'inizio della trattazione che lo riguarda, il dio Urano è unificato

ai primissimi intelligibili (ἡνωμένος τοῖς πρωτίστοις νοητοῖς) e stabilito saldamente in essi (ἱδρυμένος σταθερῶς ἐν ἐκείνοις), ma al tempo stesso egli è "connettore" (συνεκτικός) dell'intero livello intellettivo nelle sue diverse articolazioni, nel senso che egli lo tiene unito e raccolto in un insieme unitario, in quanto lo trascende per via del suo permanere unificato alla realtà intelligibile[51]. Quindi, mentre Urano, come dio intelligibile-intellettivo, è "connettore", Crono, come prima divinità intellettiva, è "separatore" (διακριτικός)[52] e, potremmo dire, principio originario di determinazione: a ciò, in ultima analisi, secondo Proclo alluderebbe allegoricamente, come si è accennato, il mito della castrazione di Urano da parte del figlio Crono, come anche quello della castrazione di quest'ultimo da parte di Zeus (da far risalire alla tradizione orfica), che in conseguenza della sua azione demiurgica, per così dire, "si separa" dalla purezza dell'intelletto di Crono[53].

Proprio in considerazione dell'appartenenza di Urano all'ordinamento intelligibile-intellettivo, oltre all'etimologia, ripresa dal *Cratilo*, di Οὐρανός con riferimento al suo ὁρᾶν τὰ ἄνω, cioè al "guardare le cose che stanno in alto", vale a dire la dimensione intelligibile, nel § CX del commentario vengono proposte anche due altre spiegazioni del significato originario di questo teonimo, ritenute anch'esse vere perché ciascuna descrive la funzione "connettiva" di Urano rispetto all'ordinamento intellettivo a lui inferiore. Il suo nome viene così ricondotto anche al verbo ὁρίζειν, "determinare"/"delimitare", in quanto Urano *determina* e *delimita* complessivamente la natura specifica e distinta degli dèi intellettivi[54]. Al contempo, sempre in considerazione del fatto che Urano è principio connettivo e delimitante dell'ordinamento intellettivo, il suo

nome viene connesso ad οὖρος, "custode", in quanto questa divinità custodisce, conservandola nella sua integrità, la natura che contraddistingue in modo essenziale la dimensione intellettiva[55].

Occorre infine sottolineare che, in considerazione di quanto Platone afferma nel *Fedro*[56] a proposito della distinzione fra "luogo sovraceleste" (il così detto Iperuranio, che Proclo identifica con il livello più alto della dimensione intelligibile-intellettiva, in quanto rimane collegato direttamente con la realtà intelligibile[57]), "rivoluzione del cielo" e "volta subceleste", nel commentario Urano sembrerebbe venire identificato – in virtù della sua natura autenticamente mediana e mediatrice – soprattutto con la "rivoluzione del cielo": ad essa, infatti, secondo l'esegesi procliana, va ricondotta la totalità intellettiva che è tenuta insieme, fondata e garantita nella sua specificità e separatezza rispetto alla dimensione intelligibile proprio da Urano, che è appunto dio ad un tempo intelligibile e intellettivo e il cui ὁρᾶν τὰ ἄνω, "guardare le cose che stanno in alto", signfica essere rivolto alla contemplazione, attraverso il luogo sopraceleste, della realtà intelligibile stessa[58].

2.4. L'etimologia del teonimo "Rhéa": la dea intellettiva fonte e principio originario di vita (§ CXLIII)

Alla dea Rea, posta tra Crono e Zeus come divinità mediana all'interno della prima triade intellettiva, Proclo attribuisce la funzione di principio universale di vita e fonte vivificatrice del Tutto. Tale funzione appare immediatamente evinta dal suo nome, ossia "*Rhéa*", nel quale sarebbero contenute le nozioni dello "scorrere" e del "fluire", per via di quella che viene ritenuta

un'implicita e di per sé evidente connessione di questo teonimo con il verbo ῥεῖν, "scorrere" e con il sostantivo ῥοή, "flusso". La dea Rea, infatti, come viene affermato nel § CXLIII del commentario al *Cratilo*[59], fa sussistere l'illimitato fluire di tutta quanta la vita (τὴν τῆς ζωῆς ἁπάσης ἄπειρον χύσιν ὑφίστησιν): soprattutto in riferimento a questa sua funzione, essa è chiamata con tale nome poiché mantiene costante il flusso dei beni (διὰ τὸ ἐπιρρεῖν ἀεὶ τὰ ἀγαθά) su tutto ciò che – occorre aggiungere – ha vita in virtù di essa; oltre a questa spiegazione, nel medesimo contesto, il teonimo in questione viene anche ricondotto al concetto di ῥᾳστώνη, ossia "placidità", di cui la dea sarebbe causa e che caratterizza, sulla base di quanto afferma lo stesso Omero, l'esistenza stessa degli dèi, i quali vivono "placidamente" (ῥεῖα)[60], ovvero, potremmo dire, in un continuo, non ostacolato e inesauribile fluire di beatitudine. A conclusione di questo paragrafo, viene infine affermato, a conferma della connessione tra il teonimo "*Rhéa*" e il concetto di "fluire incessante" di vita e di beni, che proprio a questa dea sono consacrati l'acqua e tutti i suoi corsi[61].

2.5. "Apóllōn": le diverse funzioni e prerogative del dio sulla base delle differenti intepretazioni etimologiche del suo nome (§§ CLXXIV-CLXXVI)

Il caso del teonimo "*Apóllōn*" risulta particolarmente interessante per comprendere non solo i criteri di fondo che nel commentario sorreggono la concezione dell'etimologia applicata ai nomi divini, ma anche la funzione che Proclo attribuisce ad essa quale elemento di raccordo fra la tradizione mitico-religiosa e la riflessione metafisico-teologica.

Nel *Cratilo*, Socrate propone quattro diverse etimologie di questo teonimo in rapporto alle quattro "facoltà" o "potenze" (δυνάμεις) attribuite tradizionalmente al dio Apollo, vale a dire la musica (μουσική), la mantica (μαντική), la medicina (ἰατρική) e l'arte del saettare (τοξική), o anche balistica[62]. Le diverse etimologie proposte appaiono, secondo la tradizione miticosacrale, vere nel loro insieme e non indipendentemente l'una dall'altra; al contrario, esse mettono in luce le caratteristiche e le facoltà specifiche della divinità, le quali sono tutte rivolte, come afferma Socrate nel *Cratilo*, ad un'unica finalità, quella cioè di «rendere l'uomo puro tanto nel corpo quanto nell'anima»[63]. In effetti sulla base di quanto viene affermato nel *Cratilo*, le diverse prerogative e proprietà del dio sembrano tutte convergere in direzione del purificare – eliminando tutto ciò che può causare disordine e contaminazione– e dell'infondere unità e armonia[64].

Il nostro commentatore, sulla scorta del dialogo platonico e senza entrare nel dettaglio delle singole spiegazioni etimologiche in esso fornite, ritiene che tutte e quattro siano corrette, in quanto ciascuna tiene conto, rivelandola, di una delle quattro specifiche prerogative del dio: il teonimo "*Apóllōn*" racchiude, infatti, in sé l'indicazione delle diverse proprietà che contraddistinguono questo dio. Al contempo egli, con allusione ad una etimologia del nome *Apollo* notissima e variamente sfruttata in ambito neoplatonico – ma di origine, quasi certamente, pitagorica – propone un'interpretazione del teonimo in questione che, a suo avviso, si accorda perfettamente con le quattro etimologie proposte nel dialogo platonico, tanto da rappresentarne, per così dire, il punto comune di incontro. Come infatti viene affermato nel § CLXXIV del *Commento al Cratilo*, il

nome Ἀπόλλων secondo un'unica e spontanea forma di intuizione immediata (κατὰ μίαν καὶ αὐτοφυῆ τὴν πρώτην ἐπιβολήν) significa che questo dio è "causa di unità/unione" (τῆς ἑνώσεως αἴτιος) ed è "colui che riduce la molteplicità all'unità" (ὁ πλῆθος ἀνάγων εἰς τὸ ἕν)[65]. In effetti il nostro commentatore si riferisce qui, senza esplicitarla direttamente, alla celebre interpretazione etimologica di Ἀπόλλων come ἀ-privativo e πολ(λ)-, cioè "non-molteplice", allusione alla "negazione stessa del molteplice", oppure come ἁπλοῦν, vale a dire ciò "che è semplice". Alla luce di questo suo signficato originario, secondo la tradizione neoplatonica, in questo teonimo si celerebbe un velato riferimento al Principio Primo stesso, vale a dire all'*Uno-Bene*, o, più in generale, al concetto di "unità" intesa appunto come "negazione della molteplicità"[66]. Questo modo di intendere il teonimo "Apollo", si afferma nel *Commento al Cratilo*, si accorda armonicamente con tutti i livelli di queso dio[67]: infatti, secondo Proclo, non v'è un solo Apollo, ma, come si evince anche dalle diverse prerogative tradizionalmente attribuite al dio e dalle corrispondenti etimologie del suo nome, più "Apolli" (Ἀπόλλωνες)[68], i quali appartengono, in base alla funzione prevalente da essi svolta, a differenti ordinamenti divini di realtà. Così è possibile individuare dopo l'Apollo ipercosmico, un Apollo ipercosmico-encosmico ed infine un Apollo encosmico. A quest'ultimo competono in particolare la medicina e, sempre nell'ambito encosmico, ma su un piano assiologicamente superiore, la mantica: la prima appartiene soprattutto all'ambito sublunare, soggetto, per via della sua instabilità e frammentazione, alla disarmonia e alla mancanza di proporzione e quindi bisognoso di essere ricondotto, periodicamente, alla proporzione e all'unità, mentre la

mantica appartiene soprattutto all'ambito celeste, anche in considerazione della connessione di Apollo con il sole[69]. All'Apollo ipercosmico-encosmico viene attribuita l'arte del saettare o balistica, in quanto egli, pur rimanendo trascendente e separato dal cosmo materiale, è in grado di raggiungere "da lontano" tutti gli esseri encosmici, distruggendo il loro potenziale disordine ed elargendo ad essi i doni derivanti dall'azione demiurgica originaria[70]. Infine all'Apollo ipercosmico compete in particolare la musica con la quale egli armonizza in un insieme unitario e ordinato la totalità del cosmo[71].

Tuttavia, come viene precisato ancora nel § CLXXIV, le potenze di Apollo non sono solo le quattro illustrate da Socrate nel *Cratilo*, ossia *medicina*, *mantica*, *balistica* e *musica*, bensì molte di più, ma il ragionamento umano (ὁ ἀνθρώπινος λογισμός) non è in grado di cogliere ed abbracciare tutte insieme le proprietà specifiche (πάσας περιλαβεῖν ἰδιότητας) non solo di questo dio, ma, in generale, di una qualunque altra divinità: i teologi (ovvero i poeti ispirati come Omero e coloro che, in generale, sono esperti di questioni teologiche), del resto, continua il nostro commentatore, hanno tramandato una moltitudine di proprietà specificamente appartenenti ad Apollo[72].

Ad ogni modo, le diverse prerogative di Apollo (o dei differenti "Apolli") sembrerebbero tutte riconducibili ad un fondamentale ed unitario fine, quello dell'armonia, della proporzione e dell'ordine universali. Ecco dunque perché la fondamentale proprietà del dio appare racchiusa, secondo l'interpretazione procliana, nella spiegazione del teonimo "Apollo" come "causa di unione". Proprio in considerazione di ciò, all'interno dei diversi ambiti in cui opera Apollo, questo dio è comunque "unificatore" (ἑνοποιός) di ciò che risulta moltiplicato[73],

cioè, potremmo dire, di ogni forma di molteplicità determinata in modo specifico, particolare e a livello individuale. È entro tale prospettiva che ciascuna delle quattro potenze del dio viene ricondotta all'unica e fondamentale proprietà di unificare il molteplice:

1) la *medicina* elimina la frammentazione causata dalle malattie e favorisce la salute che è unitaria; infatti la salute è una forma di proporzione e risulta conforme a natura, mentre ciò che è contro natura è caratterizzato da una variegata molteplicità[74];
2) la *mantica*, rivelando la semplicità che è propria della verità, distrugge ed elimina la natura variegata che appartiene al falso[75];
3) l'*arte del saettare* o *balistica* elimina e distrugge ogni forma di irregolarità e qualunque aspetto refrattario al controllo, e fa prevalere, al contrario, ciò che è ordinato e facilmente controllabile: in questo modo mantiene e conserva il carattere dell'unità e toglie di mezzo quel disordine che si accompagna alla molteplicità[76];
4) la *musica*, infine, attraverso ritmo e armonia introduce nell'universo legame, amicizia e unione, scacciando l'opposto di questi[77].

In considerazione di ciò, si comprende perché proprio nel § CLXXVI del *Commento al Cratilo*, l'ultimo tra quelli dedicati all'intepretazione del teonimo in questione, viene per l'ennesima volta ribadita la proprietà fondamentale di Apollo, alla quale devono essere ricondotte tutte le altre a lui tradizionalmente attribuite: «in ogni ambito Apollo è unificatore della molteplicità e convogliatore verso l'unità»[78].

In accordo con la tradizione platonica precedente, Proclo vede così in Apollo-Sole l'analogo del Bene[79] di cui Platone parla nel libro VI della *Repubblica* e che

nell'ambito del Neoplatonismo, come è noto, viene identificato con l'Uno, il Primo Principio, fondamento assoluto ed originario di tutta la realtà. Apollo dunque, proprio in quanto unificatore, rappresenta nell'ambito encosmico ciò che è il Bene in relazione alla totalità del reale: infatti, continua il nostro commentatore con un ulteriore riferimento etimologico alla natura di Apollo come negazione del molteplice, τὸ ἁπλοῦν (*tò haploûn*), ossia il carattere della semplicità, è manifestazione dell'Uno[80].

3. Dall'etimologia alla teologia apofatica dell'ineffabile

Come è possibile evincere dagli esempi appena esaminati, in Proclo le analisi dei teonimi risultano strettamente intrecciate all'interpretazione simbolico-allegorica della tradizione poetica e mitico-religiosa, specialmente di ambito greco e, congiuntamente ad essa, di quella "caldaica". Nella prospettiva esegetica di Proclo, infatti, subito dopo le opere di Platone sono soprattutto i testi epici, la *Teogonia* esiodea e la poesia di matrice orfica insieme agli *Oracoli Caldaici* a fornire i punti di riferimento testuale e dottrinale per comprendere le prerogative specifiche delle diverse divinità: del resto, alcune spiegazioni del significato originario di certi teonimi sono già presenti – se non esposte esplicitamente, per lo meno indicate con allusioni – in particolare nei testi omerici e nella *Teogonia* esiodea[81].

Nella prospettiva esegetica e filosofica di Proclo, le etimologie dei nomi divini e l'interpretazione allegorica dei miti che descrivono le diverse divinità vengono a formare un binomio inscindibile strutturalmente finalizzato alla riflessione teologica. Attraverso l'esegesi in

chiave metafisico-teologica del mito, agli dèi vengono attribuite, oltre ad un particolare significato religioso, una serie di fondamentali funzioni di tipo metafisico, in quanto essi sono concepiti al contempo come principi fondativi o regolatori del reale nelle sue diverse articolazioni. Le etimologie dei teonimi fungono, in ultima analisi, da conferma e ulteriore esplicitazione delle particolari prerogative e delle connotazioni metafisiche di ciascun dio.

Come si è visto, secondo la prospettiva neoplatonica di Proclo non tutto il genere divino risulta nominabile: esistono divinità che per il loro carattere trascendente non possono in alcun modo essere oggetto di una definizione o denotazione di tipo linguistico. Quindi esse non sono designabili con alcun nome e rimangono indicibili. Questo signifca che esiste un limite assolutamente invalicabile della denominabilità e con ciò stesso dell'etimologia intesa proprio come strumento di ricerca della verità originaria concernente la natura del reale e, insieme a quest'ultima, della dimensione divina.

Eppure, secondo la prospettiva neoplatonica procliana, l'ineffabilità non segna solo il limite della possibilità di conoscenza della realtà attraverso il linguaggio, ma, in considerazione della sua connessione con il carattere di originarietà che permea, con diverse gradazioni, i principi primissimi, essa connota in modo decisivo la natura di quelle dimensioni che per la loro originarietà rappresentano i principi costitutivi del Tutto, quindi anche del linguaggio stesso: così l'ineffabile si configura al contempo e paradossalmente come il fondamento assolutamente originario e per sua natura pre-linguistico della verità che può essere ricercata attraverso le parole e i nomi[82]. Infatti, proprio in considerazione della struttura gerarchica che, secondo Pro-

clo, caratterizza ogni livello del reale, gli ordinamenti divini che risultano nominabili e dicibili derivano e dipendono da quelli ad essi immediatamente superiori che, come si è detto, sono caratterizzati, per via della loro originarietà e trascendenza, dall'ineffabilità. Si potrebbe quindi concludere che la ricerca di una verità originaria nei teonimi fa sfociare l'analisi etimologica nella teologia, la quale, a sua volta, spingendosi fino alla riflessione sul fondamento divino assolutamente originario della totalità del reale, perviene ad una concezione apofatica della trascendenza del Principio o dei Principi ineffabili, in quanto essi risultano così originari e semplici da non poter essere descritti linguisticamente. Ciò comporta per Proclo uno sbocco implicito nella direzione del silenzio mistico, ovvero dell'esperienza meta-noetica dell'unionie ineffabile con il Principio Primissimo[83]. È come se la ripresa e rielaborazione da parte del nostro commentatore di alcune prospettive riconducibili ad una concezione arcaica del linguaggio inteso come luogo della coalescenza di parola, essere e verità[84], portasse con sé l'idea di un fondamento autentico, divino e originariamente metalinguistico del linguaggio. È stato soprattutto il filosofo tedesco Ernst Cassirer a delineare in maniera magistrale lo stretto rapporto che sussiste tra le concezioni mitico-arcaiche del linguaggio e particolari forme di misticismo[85]. D'altra parte, l'identificazione delle nozioni di "origine", "essenza" e "verità" rappresenta il tratto caratterizzante di alcune prospettive di pensiero, non solo antiche, che vedono nel linguaggio il depositario di autentiche rivelazioni concernenti la vera natura del reale e nell'etimologia filosofica lo strumento più efficace per svelarle. Questa sembra una costante delle concezioni filosofico-teologiche che, come quel-

la di Proclo, intravedono come fondamento ontologico del linguaggio l'originaria identità di pensiero, parola ed ente (ma si potrebbe anche dire rispettivamente *significato*, *significante* e *referente*, ovvero, facendo ricorso alla ben nota terminologia stoica, σημαινόμενον, σημεῖον e τυγχάνον/πρᾶγμα), identità che rende l'atto divino del *nominare* un *far sussistere*[86].

Dopo aver preso in considerazione le finalità e le caratteristiche specifiche del *Commentario al Cratilo* congiuntamente alle strategie ermeneutiche in esso impiegate e finalizzate a mostrare la funzione rivelativa e teologica dell'analisi etimologica dei teonimi, occorre a questo punto prendere in considerazione un altro tema assolutamente centrale per comprendere lo specifico carattere della riflessione procliana sul linguaggio: possiamo parlare di un'effettiva continuità o affinità fra la riflessione platonica sul linguaggio e la concezione procliana? In altri termini: la prospettiva teoretico-filosofica che si delinea nel *Commento al Cratilo* è compatibile e può rappresentare un effettivo sviluppo ed elaborazione del pensiero linguistico di Platone, o è piuttosto una forma di travisamento di quest'ultimo?

Senza dubbio, la concezione platonica e quella procliana prendono le mosse da prospettive ed esigenze teoretiche profondamente diverse fra loro. Solo da un confronto tra la evidente perplessità che manifesta Platone nel *Cratilo* circa il ruolo filosofico dell'etimologia e il significato teologico che ad essa attribuisce Proclo è possibile comprendere la natura dell'effettiva e fondamentale differenza che contraddistingue le prospettive di pensiero dei due autori circa la natura del linguaggio. A tale questione è dedicato il prossimo capitolo.

CAPITOLO V

Il *Cratilo* di Platone e l'interpretazione procliana a confronto

1. *Funzione e valenza dello "sciame" etimologico nel* Cratilo *platonico*

A buon diritto, il *Cratilo* può essere considerato come uno dei dialoghi più problematici di Platone: ciò emerge con tutta evidenza dalle differentissime interpretazioni, talvolta anche di segno opposto, che di esso sono state date dagli studiosi moderni. Una delle questioni più problematiche e in assoluto più dibattute nell'ambito della moderna esegesi del dialogo è certamente quella che ha per oggetto il significato e il valore da attribuire all'ampia serie di etimologie in esso esposte[1]. Oggi, comunque, l'opinione più diffusa fra gli studiosi, a prescindere dalle pur differenti e particolari linee interpretative, è quella secondo cui nel *Cratilo* lo *smênos*, ossia lo "sciame"[2] – per usare il termine fortemente connotato in senso ironico impiegato nel dialogo – delle etimologie riveste una funzione prevalentemente dialettica. È in questa prospettiva che dovrebbe essere considerata e intesa, nel suo complesso, l'ampia sezione etimologica, la quale risulta permeata, seppure a livelli diversi a seconda delle spiegazioni etimologiche proposte, da indubbie connotazioni ironiche[3]. In base a questa prospettiva

interpretativa, Platone intenderebbe così mettere in luce la precarietà e l'incoerenza dell'indagine etimologica tesa ad indagare l'autentica natura delle cose. Come vedremo, del resto, questa prospettiva esegetica appare confermata dalla conclusione stessa del dialogo, laddove si afferma esplicitamente che la verità va ricercata non nelle parole bensì nelle cose stesse.

Inizialmente, nel dialogo, l'obiettivo di Socrate sembra essere quello di avvalorare la concezione-φύσει sostenuta da Cratilo contro Ermogene che è sostenitore della convenzionalità e arbitrarietà assolute e totali dei nomi, il che significa, in sostanza, che a qualunque referente può essere posto arbitrariamente un qualunque nome. In effetti, l'intera indagine etimologica viene introdotta nel dialogo al fine di stabilire se vi sia una intrinseca "correttezza" dei nomi (ὀρθότης τῶν ὀνομάτων), ossia una corrispondenza diretta e naturale fra il nome e il suo referente: per "correttezza", infatti, si deve intendere, in questo contesto, la capacità del singolo nome di indicare e *significare* la natura della cosa o della persona cui esso è riferito. Di conseguenza, proprio attraverso l'analisi etimologica Socrate intenderebbe mostrare, contro l'opinione convenzionalista di Ermogene, come i nomi rispecchino nel loro originario significato l'intima natura del loro referente: ciò confermerebbe la tesi secondo la quale v'è un legame naturale e originario fra parola e cosa. In realtà, tutto lo "sciame" degli ὀνόματα di cui viene ricercato analiticamente il signifcato originario, proprio nella parte conclusiva del dialogo, finisce per rendere manifesta la precarietà del metodo etimologico stesso come via di ricerca per stabilire se i nomi corrispondono all'essenza delle cose: in effetti per comprendere se i nomi siano correttamente posti e abbiano una relazione natu-

rale con le cose occorrerebbe in primo luogo stabilire quale sia l'autentica natura delle cose. La conclusione del *Cratilo* non è dunque per nulla aporetica, bensì chiara e, per così dire, ragionevole e plausibile: non è dai nomi che si deve partire per conoscere e ricercare l'essenza delle cose, bensì dalle cose stesse[4]. Poiché, infatti, il metodo etimologico è finalizzato a stabilire quale possa essere la corrispondenza fra parola e referente, esso non può non rivelarsi in se stesso precario allorché venga applicato prima ancora di aver stabilito quale sia l'effettiva natura dei referenti. Dimostrando la precarietà epistemologica della tesi secondo cui è possibile conoscere l'essenza delle cose attraverso la ricerca del significato originario dei loro nomi sulla base della corrispondenza biunivoca fra piano del linguaggio e piano dell'essere, Platone mette in discussione con ciò anche la concezione arcaica connessa con la forma del pensiero mitico-religioso, in base alla quale le parole e i nomi possiedono di per se stessi una verità implicita, in quanto *significano* l'essenza dell'oggetto denominato.

Nel corso del dialogo viene mostrato come la concezione secondo cui il nome riflette l'essenza del proprio referente sia riconducibile, fondamentalmente, a due particolari orizzonti di pensiero, collocati su piani diversi, ma al contempo connessi fra loro dal comune presupposto di matrice arcaica concernente la natura dei nomi intesi come prodotti di un sapere primordiale capaci di rivelare, in base al loro autentico e originario significato, il carattere più autentico delle cose da essi designate. I due orizzonti cui fa riferimento Platone sono, da un lato, il sapere sacerdotale unitamente alla poesia di argomento mitico-religioso e teogonico[5], dall'altro le dottrine filosofiche di matrice eracli-

tea in base alle quali nel corso del dialogo si ipotizza che l'incessante divenire delle cose sia rivelato e manifestato dall'originario ed autentico significato delle parole[6]. La posizione sostenuta da Cratilo nel dialogo sembra per molti versi riconducibile all'incontro di questi due orizzonti di pensiero, ossia quello legato al sapere poetico mitico-sacrale e quello di matrice eraclitea, sui quali è incentrato lo *smênos* etimologico nel *Cratilo*. Appare dunque fondamentale considerare in modo analitico e separatamente ciascuna di queste diverse concezioni, prendendo in esame in primo luogo il modo in cui esse vengono introdotte nel dialogo. Quindi, in un secondo momento, ci si dovrà soffermare sul significato e sul valore che vengono attribuiti nel *Cratilo* a quelle etimologie che si ispirano rispettivamente al sapere sacrale ed alla dottrina eraclitea che viene presentata nel dialogo da Socrate come la "dottrina dell'eterno e incessante fluire".

2. *Dalla confutazione del relativismo sofistico all'oscurità e non-verificabilità del sapere mitico-sacrale nel* Cratilo

Una parte delle etimologie esposte nel *Cratilo* si rifà a quella che potremmo definire come la concezione mitico-sacrale del linguaggio. Secondo tale concezione, i nomi riflettono nel loro autentico ed originario significato la vera natura del proprio referente. Negli antroponimi mitici e nei teonimi vengono così individuate fonti privilegiate di rivelazione circa l'essenza della realtà umana e di quella divina. Occorre però osservare che Socrate, nel dialogo, al fine di individuare una prospettiva di pensiero alla luce della quale sia possibile condurre in

modo lineare l'indagine sull'ὀρθότης dei nomi, prima di rivolgere la sua attenzione al sapere arcaico di matrice sacerdotale e mitico-religiosa, propone una rapida confutazione della concezione relativistica sviluppata dai sofisti ed in particolare da Protagora[7]. In effetti tale prospettiva rappresentava agli occhi di Platone rispetto al pensiero arcaico precedente la forma più "nuova", "moderna" e "attuale" di riflessione sulla natura del reale e, con essa, sul ruolo del linguaggio[8].

In verità, nel *Cratilo*, come anche in altri dialoghi platonici, viene messa in luce l'inconsistenza del sapere di matrice sofistica: il pensiero di Protagora e il relativismo filosofico da lui sostenuto sono, in effetti, gli obiettivi polemici, soprattutto, dell'omonimo *Protagora* e del *Teeteto*[9]. Del resto, proprio nel *Cratilo*, non appena viene introdotto il riferimento al sapere dei sofisti, Socrate ironizza fin da subito sui lauti compensi e sulla "riconoscenza" che questi sapienti pretendono per i loro insegnamenti[10]: la richiesta da parte dei sofisti di una ricompensa in denaro per i loro corsi costituisce un *topos* in diversi dialoghi ove vengono introdotti riferimenti agli insegnamenti o alle concezioni di matrice sofistica. Nella prospettiva di ricerca assunta da Socrate nel *Cratilo* il relativismo sofistico, esplicitato con il riferimento alla nota concezione protagorea dell'"uomo misura di tutte le cose"[11], potrebbe, in qualche modo, rappresentare il presupposto della tesi di Ermogene sulla radicale arbitrarietà dei nomi, e dunque del loro carattere convenzionale e relativistico[12]. La tesi del relativismo protagoreo viene velocemente accantonata da Socrate ed Ermogene in considerazione del fatto che v'è un'indubbia e, per così dire, "oggettiva" e non "relativistica" differenza fra chi è virtuoso e chi è cattivo, così come, sulla base

del così detto intellettualismo etico socratico, fra chi è saggio e chi è stolto[13]. La tesi relativistica di Protagora, implicante la negazione di ogni dato "distintamente" e "oggettivamente" determinabile, al di là di qualunque valutazione meramente soggettiva, appare così contraddetta dall'evidenza stessa dei fatti[14]. Allo stesso modo viene anche confutato il radicale relativismo sostenuto da Eutidemo – il sofista a cui è dedicato anche l'omonimo dialogo di Platone – per il quale tutte le cose, indistintamente e sempre, sono allo stesso modo per tutti (oppure, come è anche possibile intendere, tutte le proprietà appartengono indistintamente e sempre ad ogni cosa): anche in questo caso, se fosse davvero così come sostiene Eutidemo, non ci potrebbe essere differenza fra individui virtuosi e individui cattivi e, allo stesso modo, fra saggi e stolti[15]. Occorre di conseguenza concludere secondo Socrate che le cose devono possedere originariamente una loro determinata, salda e stabile "natura sostanziale" (οὐσία)[16]. Tale considerazione implica, di fatto, che il denominare stesso non può essere radicalmente arbitrario e assolutamente convenzionale/soggettivo, come sostiene invece Ermogene. Come ogni altro strumento, così anche il nome risulta specificamente determinato per natura a svolgere una particolare e specifica funzione: esso si configura come uno strumento (ὄργανον) atto a insegnare/illustrare (διδασκαλικόν) e a distinguere la natura sostanziale (διακριτικόν τῆς οὐσίας) di ciò cui è riferito, allo stesso modo della spola rispetto al tessuto della tela[17]. Di conseguenza, i nomi non possono essere caratterizzati dalla mera arbitrarietà, ma devono in qualche modo implicare un qualche rapporto con la cosa da essi designata.

Una volta che la "nuova" forma di sapere di matrice sofistica e protagorea è stata rapidamente accantonata, l'unica alternativa percorribile in vista della ricerca sulla correttezza dei nomi, a questo punto, è agli occhi di Socrate quella di affidarsi, per contrasto, all'antica tradizione poetica mitico-sacrale rappresentata da Omero e dagli altri poeti[18]. Tuttavia l'impossibilità di ricavare dalla poesia epico-mitica una forma di conoscenza chiara, indubitabile e precisa traspare quasi subito nel *Cratilo* dopo che è stato fatto riferimento a Omero come a colui che può fornire importanti indicazioni sulla correttezza dei nomi. Proprio con questo intento Socrate, partendo dal presupposto che gli dèi, sicuramente, danno nomi che sono assolutamente corretti e che sono tali *per natura* (φύσει)[19], fa a questo punto riferimento a quei versi dell'*Iliade* (XX, v. 74; XIV, vv. 290 seg.; II, vv. 813 seg.) in cui per il medesimo referente viene indicato il nome divino ed il corrispettivo nome umano: esaminando tali coppie di termini, dovrebbe essere possibile comprendere in cosa consista la correttezza dei nomi[20]. Tuttavia, Platone, con evidente ironia, abbandona subito la questione facendo dire, in sostanza, a Socrate, poco dopo il riferimento ai versi omerici in oggetto, che egli non è in grado di spiegare i motivi per cui gli dèi chiamano in un certo modo un determinato referente[21]. Con tale reticenza Socrate sembra voler sottolineare l'impossibilità umana di indagare la realtà divina, un concetto quest'ultimo che viene ribadito esplicitamente più avanti ove si afferma che sugli dèi non si sa nulla, né direttamente su di loro né sui nomi con cui essi chiamano se stessi[22]. È questo il motivo per cui Socrate ritiene allora opportuno passare a esaminare gli antroponimi "Astianatte" e "Scamandrio"[23], che pure sono riportati

da Omero come i due nomi del figlio di Ettore, il primo, come viene puntualizzato nel *Cratilo*, a lui attribuito dalle donne, mentre il secondo dai maschi troiani: ciò spiegherebbe, stando a quanto bizzarramente afferma Socrate, perché il primo dovrebbe necessariamente essere più corretto del secondo[24]. Il problema della correttezza dei nomi viene in questo modo riportato dalla sfera divina a quella umana, ma a questo punto non v'è più quella garanzia di verità e correttezza che erano invece implicite nel linguaggio divino.

Limitandosi ancora all'analisi di antroponimi, Socrate arriva ad esaminare etimologicamente, come si è precedentemente accennato[25], i nomi di cinque personaggi del mito, appartenenti alla medesima stirpe, vale a dire, secondo l'ordine genealogico in base al quale vengono considerati, "Oreste", "Agamennone", "Atreo", "Pelope" e, infine, "Tantalo"[26]. Dato che Tantalo è figlio di Zeus, Socrate trova così modo di passare all'analisi dei teonimi "Zeus", "Crono" e "Urano"[27] che rappresentano a loro volta una genealogia ascendente divina. Il riferimento ad una stirpe mitica umana che si salda con una genealogia divina sembra rivestire una funzione ben precisa: il discorso viene ricondotto all'ambito della poesia mitica ed in particolar modo alle genealogie divine esiodee[28], e con esse al sapere non solamente poetico e mitico, ma anche a quello più specificamente sacrale-sacerdotale, al quale indubbiamente alludono i diversi riferimenti ironici contenuti nel dialogo a Eutifrone. In effetti, sembra che l'analisi etimologica di antroponimi connessi al mito e, con essi, di alcuni teonimi sia introdotta e proposta proprio al fine di poter garantire un rimando a queste particolari forme di conoscenza arcaica o arcaicizzante, in base alle quali gli ὀνόματα e, in generale, il linguaggio

sacrale-religioso vengono considerati, conformemente proprio alla prospettiva arcaica e mitica, quale ambito privilegiato della verità intesa come rivelazione originaria e divina[29]. Tale forma di sapere è quella che permea il contenuto di quel fondamentale testo, scoperto in tempi relativamente recenti e oggetto di diverse edizioni e commenti nell'ultimo decennio, che è il Papiro di Derveni, al quale nel presente contesto è stato possibile solo accennare[30].

A questo punto, per poter comprendere l'effettivo valore attribuito da Platone alle spiegazioni etimologiche degli antroponimi mitici e dei teonimi sopra citati, risulta assolutamente decisivo, in primo luogo, cogliere quale sia nel *Cratilo* il ruolo assegnato alla forma di sapere sacrale e sacerdotale su cui, come si evince da quanto viene ancora ironicamente affermato nel seguito del dialogo platonico, appaiono fondate le spiegazioni etimologiche degli antroponimi dei personaggi mitici e dei teonimi. In effetti, questo sapere appare agli occhi di Platone come non-motivato e infondato proprio sul piano epistemologico: esso viene presentato nel dialogo come il prodotto di una sorta di improvvisa ispirazione divina, ma al contempo anche momentanea e suscettibile per sua natura di sciamare via così come si è manifestata. Tale forma di sapienza sarebbe arrivata, o meglio "caduta addosso" a Socrate, non si sa da dove[31]. Quest'ultimo attribuisce, con insistita ironia, il proprio improvviso "sapere" ad una sorta di incantamento subito ad opera di Eutifrone[32], il sacerdote indovino, come si è detto, protagonista dell'omonimo dialogo platonico. È opportuno osservare che alla particolare ed ispirata sapienza trasmessa, in qualche modo, da Eutifrone a Socrate viene ironicamente ricondotta anche una parte delle etimologie immediatamente successive

esposte nel dialogo[33]. Dopo i tre teonimi sopra indicati, vengono di seguito analizzati etimologicamente quei termini che, come afferma Socrate, più degli altri dovrebbero essere giusti in quanto i loro referenti sono per intrinseca natura immutabili ed eterni (τὰ ἀεὶ ὄντα καὶ πεφυκότα), come la parola indicante gli "dèi", ossia θεοί, e quella indicante i "demoni", δαίμονες[34]. Da qui Socrate passa poi ad esaminare la parola per "eroe", ἥρως[35]. Particolarmente interessanti appaiono le due diverse etimologie proposte per quest'ultimo termine: inizialmente Socrate lo riconduce ad ἔρως, "*amore*", in considerazione del fatto che gli eroi (ἥρωες) sono nati dall'amore di una divinità per un mortale o viceversa, e di conseguenza sono "semidei" (ἡμίθεοι); oppure, secondo una diversa possibilità di interpretazione della parola, a rimarcare ancora una volta la precarietà e, potremmo dire, la natura sostanzialmente "arbitraria" del "metodo etimologico" stesso, viene proposta una spiegazione artificiosa e macchinosa del significato originario della parola in questione: attraverso tale etimologia gli eroi vengono equiparati ad una schiatta di retori e sofisti (ῥητόρων καὶ σοφιστῶν γένος γίγνεται τὸ ἡρωικὸν φῦλον)[36]. Il nome in questione, afferma infatti Socrate, può significare che gli eroi erano sapienti, abili retori e dialettici (σοφοὶ ἦσαν καὶ ῥήτορες δεινοὶ καὶ διαλεκτικοί); questo perché, secondo l'interpretazione marcatamente e ostentatamente artificiosa di Socrate, ἥρως risulterebbe connesso con il verbo ἐρωτᾶν, "interrogare", e con il verbo εἴρειν, "dire": di conseguenza, in base a come vengono chiamati in lingua attica (ἐν τῇ Ἀττικῇ φωνῇ), gli eroi (ἥρωες) vengono ad essere delle specie di retori (ῥήτορές τινες) ed esperti nell'interrogare (ἐρωτητικοί)[37]. D'altro canto, subito dopo, per spiegare il nome ἄνθρωπος,

"uomo", Socrate si serve di una interpretazione etimologica che egli stesso presenta come una sorta di "raffinata intuizione"[38]: ἄνθρωπος significherebbe etimologicamente ἀναθρῶν ἃ ὄπωπε, vale a dire "che esamina le cose che ha visto", ad indicare che l'uomo rispetto agli altri animali si sofferma con il pensiero e la riflessione su ciò che vede[39]. Il nome in questione era dunque in origine una locuzione che secondo la spiegazione di Socrate, ostentatamente semplicistica, ha subito alcune alterazioni, ovvero la perdita di un'*alpha* e la trasformazione della sillaba finale in grave[40]: ciò significa che il passaggio dalla locuzione ἀναθρῶν ἃ ὄπωπε al nome ἄνθρωπος potrebbe essere solo l'esito di una serie di particolari alterazioni, difficilmente spiegabili e quindi sostanzialmente imprevedibili, il che certamente non può essere sfuggito a Platone. Pertanto appare chiaro come qui, per bocca di Socrate, venga messa in luce la mancanza di fondamento e di metodo implicita nella ricerca etimologica finora condotta. Del resto l'infondatezza delle etimologie dei nomi ἥρως e ἄνθρωπος è ancora una volta ribadita, come si è detto, dal riferimento alla presunta sapienza divinamente ispirata di Eutifrone[41].

Dopo le etimologie delle parole per "eroe" e "uomo" Ermogene chiede a Socrate di analizzare i termini indicanti rispettivamente "anima", ψυχή, e "corpo", σῶμα. Non è qui il caso di prendere analiticamente in esame tali etimologie[42]. Tuttavia occorre osservare che le interpretazioni etimologiche proposte da Socrate per i due termini fanno capo a due forme di pensiero assai diverse l'una dall'altra. Una delle due etimologie indicate per la parola ψυχή si rifà infatti alla dottrina filosofica di Anassagora, mentre il termine σῶμα viene interpretato sulla base della dottrina orfico-pitagorica[43]. L'andamento

manifestamente desultorio delle spiegazioni etimologiche proposte è certamente rivelatore di come Platone intenda mettere in luce la mancanza di sistematicità ed univocità del “metodo etimologico” sin qui impiegato. Non v’è alcun fondamento certo che riveli l’esattezza di tali etimologie, ma per ogni parola si ricorre a spiegazioni del tutto estemporanee e prive di un punto di riferimento unitario e comune. Le spiegazioni proposte porterebbero del resto alla conclusione, di per se stessa assai “sorprendente”, che la parola per “anima” può far capo anche a concezioni filosofiche e metafisiche di matrice fisico-naturalistica, mentre la parola per “corpo” a concezioni di carattere sacrale e misterico. È difficile supporre che Platone, attraverso questo quantomeno curioso e contradditorio risultato cui perviene il “metodo etimologico”, non abbia qui inteso ironicamente rimarcare la sua intrinseca precarietà.

Alla luce delle considerazioni fin qui sviluppate, appare manifesto come una delle conseguenze e implicazioni teoretiche fondamentali cui perviene la riflessione proposta nel *Cratilo* sia la dimostrazione di come tanto la “nuova” forma di sapere di matrice sofistica quanto il sapere arcaico mitico-sacrale, connesso con la poesia divinamente ispirata[44], risultino inadeguati a fornire una qualche conoscenza certa e sicura relativa alla natura delle parole. Con ciò viene al contempo messo in luce come l’intera questione concernente l’autentica natura del linguaggio poggi su basi assai precarie. Si tratta, anche in questo contesto, di una delle questioni cruciali che caratterizzano gran parte della riflessione platonica, ossia quella che ha per oggetto la ricerca del fondamento epistemologico. Come, infatti, il *Cratilo* sembra denunciare già fin dalle sue prime battute, nell’indagine circa la natura dei nomi

non è possibile individuare alcun punto di partenza certo e sicuro. Così la poesia, e con essa, il sapere di matrice sacerdotale e mitico-sacrale si rivelano inutili proprio in ciò che queste forme di conoscenza sembravano inizialmente promettere, vale a dire la possibilità di comprendere la natura dei nomi e della loro corretta corrispondenza con le cose.

Nel dialogo, dopo l'analisi delle parole indicanti "anima" e "corpo", per via di un'esplicita richiesta di Ermogene, si passa nuovamente all'analisi etimologica di un'ampia serie di teonimi. Tale analisi è introdotta dall'osservazione di Socrate – cui si è accennato anche in precedenza – secondo la quale sugli dèi e sui loro nomi non è possibile sapere nulla, né direttamente su di essi né sui nomi con cui essi chiamano se stessi[45]. Pertanto l'indagine si dovrà necessariamente limitare ai nomi che sono stati attribuiti agli dèi dagli uomini[46]. Con tale chiarimento, la possibilità di indagare il linguaggio divino, originariamente e intrinsecamente "corretto", ma al contempo non accessibile agli uomini, cade in modo definitivo. Alcuni dei nomi tradizionalmente attribuiti agli dèi, dunque, non sarebbero stati posti dalle divinità stesse, ma dagli uomini, in base ad una loro particolare e specifica opinione intorno alle diverse divinità. Come vedremo, tale precisazione da parte di Socrate ha in realtà una specifica finalità strategico-argomentativa all'interno del dialogo: essa offre il pretesto per ricondurre la formazione originaria dei nomi ad una particolare dottrina filosofica, quella eraclitea.

Il primo teonimo di cui a questo punto del dialogo viene proposta l'analisi è quello di "*Hestía*" (Ἑστία), divinità del Focolare che occupa una posizione di centralità nel pantheon greco. È proprio attraverso l'interpretazione di questo teonimo che nel *Cratilo* viene

introdotto il riferimento alla concezione eraclitea del divenire come sfondo concettuale unitario alla luce del quale vengono proposte, da questo momento in poi, in modo sistematico le etimologie dei nomi. La dottrina di Eraclito ha un significato ben preciso nella struttura e nella strategia del dialogo: essa mantiene una stretta connessione con la concezione arcaica del linguaggio e al contempo fornisce una specifica prospettiva di riflessione sulla natura del reale.

3. *Analisi etimologica e concezione eraclitea: il divenire e l'essenza delle cose*

Il teonimo "*Hestía*" – che, come è opportuno precisare, sulla base di quanto viene affermato subito prima nel dialogo dovrebbe essere un teonimo di origine umana – è interpretato da Socrate in rapporto alla parola οὐσία (*ousía*), vale a dire "essenza", che, come egli precisa, ha in dorico la forma ἐσσία (*essía*): alla luce di questa particolare forma dorica, il teonimo Ἑστία viene così ricondotto alla nozione di "essenza"[47]. Ciò, osserva Socrate, verrebbe confermato anche dalla forma della terza persona singolare del verbo *essere*: ciò che è partecipe dell'*essenza* viene detto ἔστιν (*éstin*), ovvero "è". Anche sulla base di questa considerazione – viene ribadito nel *Cratilo* – la divinità in questione verrebbe chiamata correttamente (ὀρθῶς) Ἑστία[48]. Dato che però esiste un'altra forma dorica per indicare l'*essenza*, vale a dire ὠσία, Socrate propone – non è chiaro se ancora in diretta connessione con il teonimo Ἑστία rispetto al quale il termine ὠσία ha evidentemente, anche dal punto di vista della mera assonanza su cui, come si è visto, vengono solitamente costruite

le etimologie antiche[49], assai poco in comune – anche una spiegazione etimologica di tale forma. È proprio a questo punto che viene introdotta, con diretto riferimento alla etimologia dei nomi, la dottrina eraclitea del divenire. Coloro che chiamarono ὠσία l'*essenza*, afferma Socrate, probabilmente ritenevano, pressappoco secondo la dottrina di Eraclito (σχεδόν τι... καθ' Ἡράκλειτον), che tutti gli enti fossero in movimento e che nessuno permanesse stabile (τὰ ὄντα ἰέναι τε πάντα καὶ μένειν οὐδέν): causa e principio originario degli enti è, secondo costoro, τὸ ὠθοῦν, ovvero "ciò che sospinge", "l'impulso". Quindi, osserva in conclusione Socrate, opportunamente (καλῶς, ma qui, in considerazione della forzata interpretazione etimologica, il senso parrebbe velatamente ironico) quest'ultimo è stato chiamato ὠσία[50]. Da questa macchinosa etimologia risulterebbe dunque che l'*essenza* è la forza che originariamente costringe le cose ad un intrinseco ed incessante mutamento. Anzi si potrebbe dire che l'*essenza* delle cose è il *divenire* stesso. Come vedremo, questo è l'aspetto fondamentale della dottrina eraclitea, in base all'interpretazione che ne dà Platone[51], sviluppato nel dialogo in connessione con la concezione del rapporto naturale che, secondo la prospettiva di Cratilo, collegherebbe necessariamente fra loro le cose e i nomi ad esse attribuiti.

Dopo l'analisi di Ἑστία vengono proposte anche le etimologie di altri teonimi, alcuni dei quali sono ancora interpretati alla luce della dottrina eraclitea dell'eterno fluire[52]. I teonimi fin qui presi in esame – sottolinea a questo punto Socrate – appaiono, proprio in considerazione del loro reciproco accordo, in perfetta sintonia con la dottrina eraclitea[53]. In effetti rispetto alle etimologie legate alla concezione mitico-sacrale del

linguaggio, quelle che si ispirano alle dottrine eraclitee – che comunque nel *Cratilo* vengono presentate come in perfetta sintonia con quanto è affermato dalla tradizione poetica divinamente ispirata e rappresentata da Omero, Esiodo e Orfeo[54] – risultano, apparentemente, più sistematiche e coerenti. Tuttavia alla fine del dialogo Socrate dimostrerà che questa presunta sistematicità delle etimologie poggianti sulla concezione eraclitea è in realtà piuttosto precaria.

Socrate procede con un'ulteriore serie di etimologie di teonimi – ai quali Proclo, come si è visto, dedica grandissima attenzione – seguita a sua volta dall'analisi di termini legati all'ambito cosmologico[55]. Quindi, su esplicita richiesta di Ermogene[56], egli passa a considerare una serie di nomi appartenenti alla sfera gnoseologica ed etica e, successivamente, a quella ontologica e metafisica. È questo il momento in cui nel *Cratilo* il ricorso alla dottrina eraclitea diviene a tutti gli effetti centrale ed essenziale, anche in vista della conclusione stessa del dialogo. In effetti, proprio a questo punto del testo platonico è introdotto un significativo e ironico riferimento alla dottrina eraclitea[57], la quale, come afferma esplicitamente Socrate, sembra causare, quale conseguenza del fluire incessante e senza sosta del reale, anche quel senso di "vertigine" e "capogiro" da cui vengono colti la maggior parte dei sapienti, sia quelli antichi sia quelli a lui contemporanei (evidente riferimento ai sofisti e al loro relativismo gnoseologico), i quali attribuiscono la responsabilità di tale loro condizione alla natura stessa della cose (αὐτὰ τὰ πράγματα οὕτω πεφυκέναι) e non alla loro particolare condizione interna (τὸ ἔνδον τὸ παρὰ σφίσιν πάθος) in cui, si potrebbe aggiungere, si vengono a trovare per via dei loro convincimenti. È proprio alla luce di tale

considerazione che viene affrontata l'analisi etimologica di quei termini che rientrano nella sfera, ad un tempo, etica e gnoseologica (in evidente conformità con l'"intellettualismo etico" socratico).

Qui è sufficiente ricordare alcune delle etimologie più rilevanti che vengono proposte da Socrate a questo punto del dialogo. Il termine φρόνησις ("pensiero", "intelligenza") può essere inteso come φορᾶς καὶ ῥοῦ νόησις, vale a dire come "intellezione di movimento e flusso", oppure anche come ὄνησις φορᾶς, "capacità di servirsi del movimento"[58]. La γνώμη ("conoscenza", "giudizio") viene a significare γονῆς σκέψις καὶ νώμησις, ossia "esame ed osservazione della generazione": infatti, spiega Socrate, il verbo νωμᾶν ("osservare", "considerare") ha lo stesso significato del verbo σκοπεῖν (propriamente "osservare" nel senso di "esaminare")[59]. Il termine νόησις ("intellezione" e anche "pensiero") è τοῦ νέου ἕσις, "desiderio/brama del nuovo"[60]: infatti dire che gli enti sono "nuovi" significa in sostanza che essi sono in continuo divenire[61]. Particolarmente rilevante, come vedremo, per le conclusioni che successivamente Socrate trarrà dal "metodo etimologico" a conferma della sua precarietà, è soprattutto l'etimologia che viene proposta, nel contesto eracliteo, per il termine ἐπιστήμη ("scienza"): esso indica che l'anima degna di questo nome è ἑπομένη, ovvero "nella condizione di seguire", il movimento delle cose, senza farsi lasciare indietro da esse o correre loro innanzi[62].

Tra le etimologie di termini appartenenti alla sfera etica ed interpretati in chiave eraclitea vale la pena ricordare quella relativa alla parola δίκαιον ("giusto"). Se il sostantivo δικαιοσύνη ("giustizia") – interpretato come δικαίου σύνεσις, ovvero "comprensione del

giusto” – risulta, afferma Socrate, facile da comprendere, invece δίκαιον viene considerato χαλεπόν, vale a dire “difficile”: infatti l’etimologia di questo termine comporta il ricorso a complicate teorie filosofiche. L’effetto complessivo dell’argomentazione è di una palese artificiosità. La spiegazione proposta da Socrate per δίκαιον è, in sostanza, la seguente: secondo alcuni esiste nell’universo un principio per via del quale si genera tutto ciò che è generato (δι᾽ οὗ πάντα τὰ γιγνόμενα γίγνεσθαι); esso, “che attraversa” (διαϊόν) tutte le cose e così le dirige e le governa, fu chiamato correttamente (ὀρθῶς, ma, in considerazione dell’artificiosa spiegazione, anche l’impiego di questo avverbio appare, in questo contesto, piuttosto ironico) δίκαιον, con l’aggiunta di un *káppa* – precisa Socrate – per facilitare la pronuncia[63]. Il riferimento alla dottrina eraclitea è tratto forzatamente dal participio διαϊόν del verbo διεῖναι, ossia “procedere attraverso”. Del termine δίκαιον vengono proposte nel *Cratilo* anche altre macchinose interpretazioni etimologiche che Socrate afferma essergli state suggerite da quanti erano stati da lui interrogati sul nome δίκαιον[64]. Alla luce di queste molteplici interpretazioni etimologiche, Socrate afferma di venirsi a trovare in una condizione di maggiore difficoltà rispetto a quando aveva intrapreso l’indagine su che cosa sia il *giusto*[65]. Questa può essere considerata come un’allusione anticipata a quella che si profilerà come la conclusione fondamentale dell’intero dialogo: non dai nomi è possibile cogliere l’essenza delle cose, bensì dalle cose stesse[66]. In considerazione del fatto che δίκαιον suggerisce il concetto di movimento, in quanto, in base alla sua etimologia, il termine in questione alluderebbe a ciò che governa tutte le cose “attraversandole” (διαϊόν),

l’ἀδικία (“ingiustizia”) allora è “impedimento per ciò che attraversa” (ἐμπόδισμα τοῦ διαϊόντος)[67], in quanto l’ἀδικία è la negazione del δίκαιον e dunque del concetto di movimento in esso implicito alla luce della macchinosa etimologia in chiave eraclitea precedentemente proposta. Sempre in connessione e conformità con la dottrina eraclitea, vengono interpretati anche altri termini riconducibili all’ambito etico, come κακία (“vizio”)[68] e il suo opposto, ἀρετή (“virtù”)[69].

Senza dubbio, è però soprattutto in riferimento alla ricerca del significato originario dei termini filosofici appartenenti all’ambito ontologico-metafisico che la concezione eraclitea secondo cui l’*essenza* delle cose è il *divenire* viene portata alle sue estreme conseguenze in relazione all’analisi e al metodo etimologici. La parola ἀλήθεια (“verità”) viene così interpretata, alla luce della dottrina eraclitea, come ἄλη θεία, ovvero “vagare divino”, in considerazione del fatto che l’essere, secondo la prospettiva dell’eterno fluire, è intrinsecamente caratterizzato dal divenire incessante: con il termine ἀλήθεια sembra essere stata designata la θεία τοῦ ὄντος φορά, vale a dire il “divino moto dell’essere”[70]. Con l’etimologia di ἀλήθεια concorderebbero anche quei termini che rientrano nella nozione di “essere”, vale a dire ὄν (“essente”, “che è”) e οὐσία (“natura essenziale”, “essenza”): una volta che abbiano recuperato lo *iôta*, ὄν e, di conseguenza, οὐσία[71] vengono ricondotti a ἰόν, vale a dire “che va”; a sua volta l’espressione οὐκ ὄν (“non essente”, “che non è”), in base a tale interpretazione, verrebbe a significare οὐκ ἰόν, cioè “che non va”[72].

Se la realtà, in base alla concezione eraclitea, è soggetta ad un continuo ed incessante mutamento, allora le parole indicanti “ciò che è” ed “essenza” devono, a

loro volta, esprimere nel loro significato originario il moto connaturale ed intrinseco del reale, ovvero il *divenire*. Di conseguenza, tutto ciò che si contrappone a questo incessante mutamento si configura – alla luce del presupposto filosofico eracliteo assunto a criterio di riferimento per l'interpretazione del significato originario dei nomi – come negazione dell'*essere* nel senso di negazione del *divenire* connaturato alla realtà. Così, la *verità* stessa viene intesa come l'espressione più originaria ed autentica della "divina mutevolezza" del reale.

Certamente nel *Cratilo* è presente, anche se solo in forma di accenno nella sua parte conclusiva, un riferimento alla *teoria delle Idee*[73]: è proprio in questa direzione che pare procedere l'intero impianto argomentativo del dialogo. Dal canto suo, l'interpretazione etimologica dei termini ἀλήθεια, ὄν, οὐσία alla luce della dottrina dell'eterno fluire appare in radicale contrapposizione rispetto ai principi fondativi stessi della filosofia platonica. Nel *Cratilo* le questioni di carattere ontologico e metafisico si delineano tutte come uno sviluppo del problema centrale affrontato nel dialogo, cioè se i nomi possiedano in se stessi una corrispondenza naturale, ovvero una sorta di legame "ontologico" con i loro referenti, e, dunque, se attraverso l'analisi dei nomi sia possibile arrivare a conoscere la natura delle cose[74]. È proprio nell'ultima parte del dialogo che il "metodo etimologico" si rivela definitivamente inadeguato a causa della mancanza di un autentico fondamento epistemologico: tale mancanza rende impossibile una qualunque forma di verifica e conferma sistematiche dei risultati raggiunti fino a questo momento, i quali così si mostrano solo apparentemente coerenti, mentre in realtà, ad un più attento esame, si rivelano discutibili, incerti e precari.

4. *Etimologia ed essenza nel* Cratilo*: la questione della prospettiva filosofica di riferimento*

Indubbiamente nel *Cratilo* l'analisi etimologica dei nomi condotta alla luce della dottrina eraclitea si rivela, in un primo tempo, assai più convincente e plausibile rispetto a quella che si rifà esclusivamente alla concezione mitico-sacrale del linguaggio, concezione che sembra trovare anch'essa nella filosofia di Eraclito una sorta di puntello teoretico-filosofico, come risulterebbe in parte attestato anche nel Papiro di Derveni alla luce dell'esplicito riferimento in esso contenuto ad Eraclito[75]. In effetti le etimologie proposte in base all'assunto del continuo e incessante fluire delle cose costituiscono in apparenza un insieme armonico e coerente[76]. Invece le interpretazioni dei nomi condotte alla luce del sapere mitico-sacrale mancano di una qualunque forma di sistematicità: esse, infatti, si fondano su una sorta di ispirazione (ἐπίπνοια) improvvisa e non giustificata[77], oltreché sul presupposto non dimostrabile dell'origine divina del linguaggio. In realtà, come si è detto, la coerenza e l'armonia dell'insieme delle etimologie elaborate sulla base dell'assunto eracliteo si rivelano a un più attento esame meramente apparenti. Infatti Socrate, nelle ultime pagine del dialogo, mette in luce come sia possibile proporre delle etimologie ispirate a criteri e presupposti teorico-filosofici non solo assolutamente diversi, ma financo opposti rispetto a quelli che caratterizzano la dottrina dell'eterno fluire. Ad esempio la parola ἐπιστήμη ("scienza"), interpretata precedentemente alla luce della dottrina eraclitea come un "seguire il flusso delle cose"[78], può essere invece intesa secondo una concezione della conoscenza radicalmente opposta, cioè

come la ricerca di “fissità” e “stabilità”. Infatti, come sottolinea esplicitamente Socrate, il termine ἐπιστήμη è ambiguo (ἀμφίβολον) e sembra piuttosto significare che la scienza “ferma sopra” le cose la nostra anima (ἵστησιν ἡμῶν ἐπί τοῖς πράγμασι τὴν ψυχὴν), e non che quest’ultima si lascia trasportare insieme (συμπεριφέρεται) con esse[79]. In base alla stessa concezione di fondo può essere interpretata anche la parola ἱστορία (“ricerca”, “indagine”): tale termine significherebbe, infatti, secondo quanto afferma Socrate, che “ferma il flusso” (ἵστησι τὸν ῥοῦν)[80]. Tra le etimologie costruite in base al principio della ricerca della fissità/stabilità in ambito gnoseologico, è opportuno menzionare anche quella proposta per μνήμη (“memoria”): tale termine, afferma Socrate, rivela a ciascuno che nell’anima v’è μονή, cioè “permanenza”, “persistenza”, e non φορά, vale a dire “movimento”[81].

Queste etimologie, nella strategia argomentativa del dialogo, hanno la funzione di dimostrare come vi siano termini interpretabili secondo un assunto filosofico-gnoseologico radicalmente opposto rispetto a quello eracliteo, cioè che quanto rientra nell’ambito del sapere, della conoscenza e della memoria mira a “fermare” e “fissare” le cose o il nostro pensiero intorno ad esse. Tale constatazione mostra immediatamente l’intrinseca infondatezza epistemologica del “metodo etimologico”, poiché non v’è alcun punto di riferimento teorico, di livello universale e certo, in grado di provare e dimostrare che i nomi sono stati posti alle cose in considerazione della connaturale mutevolezza di queste ultime. Di certo non può essere considerato valido il criterio quantitativo adottato da Cratilo per difendere il proprio punto di vista, cioè che il significato della *maggior parte* dei nomi etimologizzati da Socrate rimanda

alla concezione eraclitea del mondo[82]. L'introduzione di un criterio di tipo meramente quantitativo, infatti, in una questione di tale portata non fa che confermare la precarietà e l'inconsistenza dei risultati ai quali conduce l'applicazione del "metodo etimologico". In effetti se le etimologie ispirate alla dottrina dell'eterno fluire sembrano configurare un insieme sostanzialmente coerente e sistematico, il metodo impiegato da Socrate a tale scopo appare tutt'altro che coerente e sistematico: esso è invece caratterizzato da una palese arbitrarietà di fondo, in quanto l'esito dell'applicazione del metodo dipende dalla prospettiva teoretica di partenza in base alla quale si concepisce la natura del reale e delle modalità di conoscenza che ad esso si applicano.

Platone dunque mette in luce proprio il fatto che in realtà non può esistere un "metodo etimologico". L'analisi del significato originario e autentico delle parole – vale a dire l'*etimologia* secondo la concezione antica – dovrebbe servire a dimostrare che i nomi corrispondono in modo diretto alla natura delle cose alle quali sono riferiti: ma è realmente possibile indagare la natura delle cose a partire dai nomi? Tale "metodo" di indagine implica, in realtà, partire da un presupposto arbitrario e dare, così, surrettiziamente conferma a ciò che deve venire dimostrato, mentre l'oggetto dell'intera questione è se effettivamente tra nomi e cose vi sia un'effettiva corrispondenza. L'impianto stesso del dialogo e il suo andamento argomentativo sembrano chiarire quale sia l'effettiva posizione di Platone sul problema in oggetto: le etimologie dei nomi possono di volta in volta venire modellate sulla base di criteri arbitrari e di prospettive teoriche che invece di essere messe alla prova vengono assunte come indispensabili punti di partenza. In questo senso i risultati cui conduce

l'analisi etimologica non possono avere alcun effettivo valore conoscitivo, poiché l'etimologia dei nomi è solamente suscettibile di riflettere in se stessa le diverse concezioni della realtà che di volta in volta, invece di essere messe alla prova, vengono presupposte. In questo modo l'analisi etimologica finisce per essere una pura "questione prospettica", ovvero da quale concezione di riferimento si intenda prendere le mosse per indagare il vero e originario significato dei nomi. Poiché tale indagine non possiede un suo effettivo metodo fisso e stabile, ma procede in modo cursorio e a tentoni, sulla base di assonanze o vaghe affinità fonetiche, i suoi risultati non possono non riprodurre la visione del mondo che viene di volta in volta assunta a presupposto dell'interpretazione dei nomi.

5. *La distinzione platonica fra nome ed essenza*

Nel *Cratilo* Platone mette in luce come l'analisi etimologica, senza un valido fondamento epistemologico, divenga uno strumento inutilizzabile in quanto essa, risultando priva di un metodo specifico, finisce per rappresentare la forzata e surrettizia conferma di ciò che invece si intende indagare. La svalutazione dell'etimologia come strumento di ricerca e investigazione si rivela, in realtà, la conseguenza necessaria della critica mossa da Platone alla concezione arcaica secondo cui i nomi riflettono in se stessi l'essenza delle cose alle quali sono riferiti, concezione rintracciabile sia nel sapere sacrale e sacerdotale, sia nella filosofia eraclitea che sembra rappresentare il "puntello filosofico-teoretico" della prospettiva mitico-sacrale. Platone sintetizza proprio nella posizione-φύσει sostenuta da Cratilo

la connessione fra queste arcaiche concezioni del linguaggio che risultano, anche dal punto di vista storico e testuale, strettamente intrecciate fra loro.

L'analisi etimologica nella sua interezza viene introdotta per mettere alla prova, anzi, almeno all'inizio, per confermare la prospettiva cratilea secondo la quale i nomi e le cose sono connessi reciprocamente in modo naturale e diretto, tanto che nell'autentico e originario significato dei nomi è possibile cogliere e comprendere l'autentica natura delle cose.

Nel dialogo due appaiono i passi decisivi in cui viene messa in luce la sostanziale inconsistenza teorica della concezione-φύσει sostenuta da Cratilo. Il primo è quello in cui Socrate, seguendo lo sviluppo logico-consequenziale dell'intera argomentazione sulla correttezza *per natura,* φύσει, dei nomi, giunge ad una conclusione che si rivelerà in seguito assai incerta e precaria: i singoli elementi (στοιχεῖα) costitutivi delle parole, ovvero i singoli suoni che compongono i nomi, devono avere in se stessi un determinato valore semantico[83]. Tale conclusione viene presentata nel dialogo come una conseguenza logica necessaria della concezione secondo cui i nomi riflettono nel loro significato la natura dei loro referenti. Il secondo passo fondamentale in vista della confutazione della tesi di Cratilo è, come si vedrà fra breve, quello in cui Socrate mette in luce il circolo vizioso insito nella tesi del suo interlocutore: se le cose si conoscono dai nomi, come ha potuto operare il primo impositore dei nomi?

Per quanto riguarda il primo decisivo argomento contro la concezione di Cratilo, l'analisi etimologica delle parole, alla luce della prospettiva eraclitea assunta da Socrate, sembrerebbe rivelare che la natura/essenza delle cose, come si è visto, è il loro divenire. Al contem-

po attraverso l'etimologia Socrate giunge alla conclusione che vi sono nomi primi (πρῶτα ὀνόματα), come ῥοή ("corrente") ed il verbo ἰέναι ("andare"), ai quali possono essere ricondotte, in ultima istanza, le diverse parole di volta in volta analizzate: tali "nomi primi" non risultano ulteriormente etimologizzabili, come invece lo sono quelle parole che vengono considerate come ad essi sempre riconducibili[84]. È a questo punto che Socrate, per dimostrare come anche i πρῶτα ὀνόματα debbano riflettere in se stessi la vera natura delle cose, propone l'ipotesi secondo cui i singoli suoni devono avere un loro specifico e implicito valore semantico. Alla luce di tale ipotesi vengono così analizzati alcuni suoni/fonemi della lingua greca ai quali viene attribuito un particolare valore semantico sulla base di quelli che potremmo definire criteri di tipo "fono-simbolico".

Un certo rilievo nell'argomentazione sviluppata nel *Cratilo* ha l'analisi semantica della lettera che indica il suono corrispondente a /*r*/. Sulla base di criteri puramente articolatori, fono-simbolici, il ῥῶ viene considerato da Socrate come uno strumento (ὄργανον) atto ad indicare il movimento (φορά): egli a questo proposito propone l'esempio delle parole ῥεῖν ("scorrere") e ῥοή ("flusso")[85]. Tuttavia, come viene precisato successivamente, il medesimo suono rinvia anche ad una diversa nozione, quella, potremmo dire, di "urto" e "durezza", come si evince, ad esempio, dai verbi κρούειν ("urtare", "percuotere"), θραύειν ("spaccare"), ἐρείκειν ("spezzare") e θρύπτειν ("rompere"). D'altro canto la lettera λάβδα, attraverso cui si esprime il suono/fonema /*l*/, indica qualcosa di radicalmente opposto rispetto al ῥῶ, come sembrano dimostrare le parole λεῖον ("liscio"), ὀλισθάνειν ("scivolare"), λιπαρόν ("unto") e κολλῶδες ("vischioso", "colloso")[86].

D’altro canto, proprio in considerazione del termine indicante “durezza”, ossia σκληρότης, i criteri “fono-simbolici” stabiliti in precedenza per i suoni/fonemi */r/* e */l/* sembrano in qualche modo venire contraddetti, e con ciò sembra fallire anche il tentativo di individuare, in modo sistematico, un valore semantico per i singoli suoni: infatti il suono/fonema */l/*, λάβδα, si trova proprio nella parola σκληρότης che significa esattamente l’opposto di ciò che il suono/fonema */l/* dovrebbe indicare/significare[87]. Se si considera che la semantizzazione dei suoni avrebbe dovuto dimostrare in modo sistematico che gli elementi primi costitutivi delle parole riproducono l’essenza delle cose, appare chiaro come anche una sola eccezione finisca per compromettere la coerenza e la validità dell’intero sistema e della teoria nel suo complesso.

Come si è visto a proposito dell’inconsistenza del “metodo etimologico”, allo stesso modo l’analisi semantica dei fonemi, che dovrebbe rappresentare la conferma decisiva della concezione-φύσει di Cratilo, non conduce a risultati sicuri, sistematici e coerenti. La conclusione cui perviene Socrate è, dunque, la seguente: il termine σκληρότης non riflette in sé *l’essenza della cosa* alla quale esso è riferito. Come, invece, chiarisce esplicitamente Socrate, sono l’*uso* (ἔθος) e la *convenzione* (συνθήκη), a far sì che la comprensione tra gli interlocutori possa comunque realizzarsi[88]. In conclusione il termine σκληρότης, proprio in considerazione dell’analisi semantica dei suoni/fonemi, la quale avrebbe dovuto confermare in modo definitivo la prospettiva sostenuta da Cratilo, non può in effetti essere considerato *per natura* (φύσει) perché in uno dei suoi componenti fondamentali non riflette l’essenza della cosa denominata. Esso risulta, all’opposto, come l’esito di una *convenzione* (συνθήκῃ).

Tuttavia la critica in assoluto più forte e radicale alla concezione-φύσει del linguaggio prende forma proprio nelle ultime pagine del dialogo. Tale critica si sviluppa a partire dall'assunto fondamentale che determina il senso della prospettiva teorica di Cratilo, in base alla quale chi conosce il nome conosce anche l'essenza della cosa. In *Cratilo* 437d8 segg.[89] Socrate mette in evidenza come questa concezione finisca per cadere in un inevitabile circolo vizioso. In sintesi il ragionamento di Socrate contenuto nel brano in questione – che, come vedremo, risulta particolarmente significativo proprio in rapporto all'interpretazione procliana del dialogo – è il seguente: secondo la concezione-φύσει sostenuta da Cratilo colui che ha posto i nomi deve averli posti conoscendo le cose alle quali li assegnava; d'altra parte, come di fatto sostiene Cratilo, è impossibile conoscere le cose senza averne appreso prima i nomi; ma allora da quali nomi il νομοθέτης può aver conosciuto le cose, se i πρῶτα ὀνόματα non erano ancora stati stabiliti? Di fronte a questa difficoltà Cratilo non può che fare appello ad un ipotetico ed indimostrabile fondamento divino del linguaggio. L'unica soluzione che egli è in grado di ipotizzare è un qualche potere più grande di quello umano (μείζω τινὰ δύναμιν... ἢ ἀνθρωπείαν) che avrebbe posto i primi nomi alle cose[90]. A sua volta Socrate, per mettere in luce l'inconsistenza dell'ipotesi di Cratilo, richiama implicitamente i risultati contraddittori ai quali hanno condotto l'analisi etimologica, da un lato, e la semantizzazione dei suoni/fonemi, dall'altro: l'essere divino, demone o dio che fosse, al quale si appella Cratilo, avrebbe posto i nomi contraddicendo se stesso[91]. Dato che i nomi appaiono in sostanziale contrasto fra loro (ὀνομάτων στασιασάντων)[92], il ricorso di Cra-

tilo ad un'entità divina fondatrice del linguaggio deve essere assolutamente scartato. Dunque per giungere alla conoscenza della vera natura delle cose, conclude Socrate, occorre individuare un criterio di indagine che prescinda dai nomi. È proprio a questo punto che nel *Cratilo* viene operata la definitiva distinzione fra nome ed essenza: non dagli ὀνόματα si deve partire per conoscere la natura delle cose, bensì dal diretto esame delle cose stesse.

6. *Un confronto tra il* Cratilo *e l'esegesi neoplatonica di Proclo*

Occorre a questo punto schematizzare alcune delle principali conclusioni teoriche alle quali Platone perviene nel *Cratilo*, per confrontarle poi con le considerazioni sviluppate da Proclo nel suo commento.

1) Il sapere sacrale, congiuntamente alla poesia mitica (Omero) o teogonica (Esiodo), non è in grado di fornire conoscenze chiare, precise e sicure sulla vera natura dei nomi. Tali forme di sapere, infatti, risultano prive di sistematicità e coerenza, in quanto dipendono, in ultima istanza, da una sorta di ispirazione divina che per sua intrinseca natura non è valutabile in termini logico-razionali e filosofici.
2) L'analisi etimologica, non essendo fondata su un principio epistemologico ben definito, si rivela uno strumento inadeguato e inconsistente[93], al punto che di una medesima parola si possono proporre di volta in volta spiegazioni modellate su concezioni radicalmente opposte fra loro: le etimologie non fanno così che riflettere in se stes-

se particolari prospettive filosofiche di riferimento e determinate concezioni del reale .

3) L'ipotesi secondo cui il linguaggio ha un'origine divina non può essere dimostrata, ma solo assunta in modo acritico e ascientifico: dunque non può rappresentare un effettivo argomento a sostegno della concezione-φύσει del linguaggio.

Alcune di queste conclusioni, come appare manifesto già da un primo sguardo d'insieme, se vengono messe in confronto con il senso complessivo dell'esegesi procliana del *Cratilo*, risultano per molti versi assai lontane da alcuni dei fondamentali esiti speculativi che caratterizzano la riflessione tardo-neoplatonica sul linguaggio, della quale il commentario di Proclo a questo dialogo rappresenta la più significativa attestazione ed espressione in nostro possesso.

In primo luogo, occorre osservare che il linguaggio agli occhi di Platone si configura certamente come uno strumento indispensabile per la ricerca filosofica, ma come uno strumento, per così dire "neutro", ovvero in sé privo di un contenuto di verità intrinseco, verificabile e realmente appurabile. Come si è visto, il presupposto da cui parte Proclo è, invece, che i nomi, se posti correttamente, cioè se nel loro significato etimologico rispecchiano in modo adeguato la natura del loro referente, forniscono effettive indicazioni sull'essenza di quest'ultimo: ciò appare particolarmente evidente, come si è visto, là dove Proclo, nel fornire la definizione del nome come ὄργανον ("strumento"), oltre a connotarlo, alla stregua di Platone, come διδασκαλικόν, vale a dire "didascalico", cioè "atto a istruire/illustrare", ricorre all'assai significativa espressione ἐκφαντορικόν τῆς τῶν πραγμάτων οὐσίας, ossia «rivelativo dell'essenza delle cose»[94], mentre Platone definisce il nome come

uno strumento – oltre che διδασκαλικόν – διακριτικόν τῆς οὐσίας, vale a dire «atto a discernere/distinguere l'essenza/natura essenziale» delle cose[95]. Dalla definizione procliana emerge chiaramente la particolare funzione conoscitiva che il nostro commentatore assegna a quei nomi che risultano posti in modo corretto, mentre, come abbiamo visto, Platone nella parte conclusiva del dialogo sottolinea l'esigenza di passare direttamente all'indagine intorno alle cose in se stesse per comprendere la loro natura, poiché l'analisi etimologica dei nomi non sembra garantire risultati chiari e precisi. Per Proclo, inoltre, è essenziale, come fondamento originario del denominare umano e della sua possibilità di cogliere l'effettiva natura dei propri referenti, l'analogia con l'attività ordinatrice e plasmatrice del Demiurgo. Nel *Cratilo* platonico, invece, è esplcitamente messa in discussione, in quanto indimostrabile e in sé insondabile, l'ipotesi di un fondamento originariamente divino del linguaggio.

Infine, a differenza di quanto avviene nel dialogo platonico, occorre in particolar modo sottolineare l'assoluta centralità che da Proclo è data al confronto tra il denominare divino rispetto a quello umano[96] ed, inoltre, all'etimologia ed alla spiegazione in termini metafisico-teologici dei teonimi, per mezzo delle quali vengono evinte le prerogative fondamentali degli dèi che in base alla concezione procliana sono effettivamente nominabili. Le ragioni di tale atteggiamento da parte del nostro commentatore sono certamente riconducibili alla particolare corrente di pensiero della quale Proclo è uno dei maggiori esponenti: il tardo Neoplatonismo, profondamente intessuto di componenti riconducibili a forme di sapere sacrale e misterico-religioso[97].

Occorre del resto ribadire che, soprattutto per il fondamentale influsso esercitato dall'interpretazione sistematica degli *Oracoli Caldaici* introdotta da Giamblico, un posto di fondamentale rilievo nel tardo Neoplatonismo è attribuito alla *teurgia*, considerata come lo strumento decisivo per entrare in effettivo contatto con la dimensione divina. Questa componente magico-religiosa risulta indispensabile per comprendere, in tutta la sua complessità, la concezione procliana della realtà divina. Una anche lontanamente simile concezione, invece, è del tutto assente nel *Cratilo* platonico, ove invece si mette più volte in dubbio la possibilità di conoscere direttamente la realtà divina ed anche il suo ipotetico linguaggio. Si tenga inoltre presente il fondamentale ruolo che in rapporto alla complessiva interpretazione procliana riveste la concezione del nome come ἄγαλμα, "statua"/"raffigurazione" di ciò che viene da esso denominato, e la conseguente fondamentale funzione attribuita ai θεῖα ὀνόματα, i nomi divini, che vengono considerati, in alcuni particolari casi anche in funzione teurgica, come ἀγάλματα degli dèi[98]. Entro tale prospettiva, la riflessione teologica e la teurgia, in vari contesti e in modalità differenti, appaiono coimplicarsi vicendevolmente in modo per certi versi sistematico, soprattutto a partire dalla concezione in base alla quale il Demiurgo nella sua attività di plasmazione del cosmo ha disseminato per l'universo molteplici segni tali da costituire un sistema di rinvii che consente la comunicazione tra le anime e i vari dèi – per lo meno quelli che sono effettivamente denominabili – nelle loro diverse articolazioni[99]. Sempre in considerazione della concezione dell'ὄνομα/ἄγαλμα si spiega la grande rilevanza che nel pensiero teologico di Proclo, come in generale negli altri autori tardo-neoplatonici, assu-

me la poesia di Omero, Esiodo e Orfeo, oltre a quella degli *Oracoli Caldaici*: proprio in quanto è il prodotto dell'ispirazione divina, la poesia religioso-sacrale viene considerata come la fonte di autentiche rivelazioni sulla natura degli dèi. L'interpretazione allegorica della poesia divinamente ispirata diviene così nella prospettiva procliana, come abbiamo visto nei capitoli precedenti, un punto di riferimento indispensabile per la riflessione teologica. Quest'ultima, a sua volta, in particolare all'interno del tardo-Neoplatonismo della "Scuola platonica di Atene", viene a rappresentare, come si è visto[100], il coronamento della speculazione metafisica. In effetti, nel sistema filosofico procliano la metafisica diventa teologia, tanto che tale sistema può venir considerato come una forma di *metafisica teologicamente orientata* che implica, a tutti gli effetti, una *teologizzazione complessiva e strutturale dell'intera riflessione metafisica*.

Per tale ragione nel commentario di Proclo l'analisi etimologica dei nomi divini, sullo sfondo delle forme di conoscenza arcaiche di matrice sacrale-religiosa, appare assolutamente centrale e decisiva, mentre in Platone, come si è visto, tali forme di conoscenza vengono in qualche misura svalutate, se non in se stesse, per lo meno in considerazione della loro incapacità di verificare i propri contenuti e della conseguente impossibilità di *rendere ragione* di essi. Platone, quindi, nel *Cratilo* mette in luce come le etimologie, in considerazione della loro intrinseca mancanza di un autentico fondamento epistemologico, finiscano in realtà per confermare di volta in volta la particolare "visione del mondo" in base alla quale esse, di volta in volta, risultano modellate. Significativamente, una critica simile potrebbe valere, per diversi aspetti, anche in riferimen-

to all'interpretazione procliana dei θεῖα ὀνόματα, la quale, come si è visto, poggia per intero su quella particolare prospettiva metafisico-teologica che permea e determina la natura stessa della riflessione filosofica tardo-neoplatonica di Proclo. Occorre altresì precisare che il nostro commentatore legge in tale prospettiva il *Cratilo*, nella convinzione che il pensiero platonico vada inteso, nella sua valenza più alta, come una forma di perfetta teologia e che quindi in tale senso e direzione convergano, in ultima analisi, le diverse questioni e tematiche in esso affrontate[101].

Certamente, nelle sue molteplici articolazioni, l'esegesi procliana del *Cratilo* propone anche rilevanti e per certi versi "moderne" considerazioni anche rispetto all'attuale dibattito linguistico. Assai significativa in questo senso è la fondamentale distinzione, di cui non si trova una traccia diretta in Platone, delle due essenziali e costitutive dimensioni che connotano in linguistica e in semiotica la natura stessa del "segno linguistico", vale a dire la dimensione *formale/concettuale* e quella *materiale/concreta*. Occorre inoltre sottolineare che è possibile cogliere una certa consapevolezza da parte di Proclo circa la necessità di un forma di metodo nell'indagine etimologica, in particolare nel § LXXXV degli estratti dal commento al *Cratilo*, ove il nostro commentatore elenca alcuni criteri di massima funzionali ad una corretta interpretazione dei nomi, sottolineando come chi intende fare etimologia debba conoscere le differenze fra i vari dialetti greci, alcuni particolari usi poetici, forme linguistiche arcaiche ed anche i fenomeni di modificazione delle parole, come, per esempio, apocope, sincope, sinalefe, aferesi ed altri ancora; nello stesso contesto Proclo sembra accennare anche alla necessi-

tà di conoscere le proprietà "fono-simboliche" delle singole lettere dell'alfabeto[102]. Inoltre nel § LXXXVI vengono esposte alcune considerazioni sul numero inferiore dei grafemi antichi per indicare i singoli suoni: secondo quanto afferma Proclo, solo per citare un paio di esempi, il segno ε (=ĕ) veniva impiegato anche per η (=ē) e per il dittongo ει (=*ei*), mentre l'ο μικρόν (=*o mikrón*, cioè ŏ) stava ad indicare anche il dittongo ου (=*ou*, pronuncia *u* oppure anche *o lunga chiusa*). D'altra parte accanto a considerazioni di tipo metodologico generale, che sembrano suggerire una ricerca di metodo e, per così dire, di "scientificità" nell'analisi etimologica, sono presenti nel commentario affermazioni che rendono manifesta la prospettiva teologica (e, in alcuni casi, anche mistico-misterica) assunta da Proclo nella sua esegesi del *Cratilo* e delle etimologie in esso contenute, come ad esempio nel § XCVI, ove viene esplicitamente affermato che Socrate nella sua analisi etimologica «dai nomi divini, che sono statue degli dèi, si eleva alle loro potenze ed attività; mentre le loro essenze, in quanto ineffabili e inconoscibili, le riserva alla contemplazione da parte del solo "fiore dell'intelletto"»[103].

Quella che, in conclusione, emerge dal confronto fra il probabile significato complessivo del *Cratilo* e l'interpretazione che di esso viene proposta da Proclo è una constatazione difficilmente contestabile: mentre Platone ha tentato di liberare la riflessione sul linguaggio dai vincoli del sapere arcaico di matrice sacrale, nella prospettiva neoplatonica di Proclo l'etimologia dei nomi divini assume la sua fondamentale valenza di rivelazione teologica proprio in collegamento con l'interpretazione allegorica della poesia ispirata di argomento mitico o teogonico e con forme di conoscenza

di tipo iniziatico e misterico-religioso. Questo, in effetti, rappresenta un'ulteriore conferma del fatto che le concezioni dei due autori circa la natura del linguaggio nascono da esigenze e presupposti teorici profondamente diversi.

È comunque indubbio che il *Cratilo* platonico, proprio in considerazione della ricchezza e complessità dei temi in esso affrontati, sembra prestarsi a letture profondamente diverse, se non addirittura opposte fra loro, il che appare in tutta evidenza anche solo considerando le innumerevoli ed estremamente variegate interpretazioni che di questo dialogo sono state proposte negli ultimi decenni.

NOTE AL SAGGIO INTRODUTTIVO

Note al cap. I

[1] La più recente monografia dedicata a Proclo è quella di R. Chlup, *Proclus: An Introduction*, Cambridge 2012. Oltre a questo volume si rinvia anche a L. Siorvanes, *Proclus. Neo-Platonic Philosophy and Science*, New Haven–London 1996. Di recentissima pubblicazione è inoltre una raccolta di studi dedicata a Proclo a cura di P. d'Hoine – M. Martijn, dal titolo *All from One. A guide to Proclus*, Oxford 2017, nella quale sono contenuti vari contributi di diversi studiosi, contributi che hanno per oggetto specifici ambiti (in particolare metafisica, esegesi, etica, logica e teologia) della riflessione procliana. In italiano è disponibile l'ancora utile introduzione al pensiero procliano di G. Reale, *Introduzione a Proclo*, Roma-Bari 1989. Per un inquadramento generale sull'attività esegetica e speculativa di Proclo rinvio inoltre a M. Abbate, *Proclo interprete della* Repubblica, nel volume da me curato *Proclo. Commento alla Repubblica*. (Dissertazioni I-V, VII-XII, XIV-XV, XVII). Saggio introduttivo, traduzione e commento. Testo greco a fronte, Milano 2004, pp. xxiii-xxx.

[2] L'*Inscriptio* in greco del testo in questione è, in effetti, la seguente: Ἐκ τῶν τοῦ φιλοσόφου Πρόκλου σχολίων εἰς τὸν Κράτυλον Πλάτωνος ἐκλογαὶ χρήσιμοι.

[3] Oltre a quella qui proposta, le traduzioni del testo in cui sono raccolti gli estratti del *Commento al Cratilo* di Proclo sono fino ad oggi le seguenti: quella in italiano – la prima in lingua moderna – curata da F. Romano, Proclo. *Lezioni sul 'Cratilo' di Platone.* Introduzione, traduzione e commento, Roma 1989; quella in spagnolo a cura di J.M. Alvarez Hoz – A. Gabilondo Pujol – J.M. García Ruiz, *Proclo: Lecturas del 'Crátilo' de Platón*, Madrid 1999; infine quella in lingua inglese curata da B. Duvick, *Proclus: On Plato Cratylus*, London 2007. L'edizione critica di riferimento è ancora quella di G. Pasquali, *Proclus Diadochus in Platonis Cratylum*

commentaria, Leipzig 1908 [ristampe 1994 e 2013]. A tale edizione si fa sempre qui riferimento per la numerazione dei paragrafi (in numeri romani) e per l'indicazione delle pagine e delle righe.

[4] Tra i lavori successivi alla monografia pionieristica di M. HIRSCHLE, *Sprachphilosophie und Namenmagie im Neuplatonismus*, Meisenheim am Glan 1979 e all'importante contributo di J. TROUILLARD, *L'activité onomastique selon Proclos*, in AA.VV., *De Jamblique à Proclus, neuf exposés suivis de discussions*, «Entretiens sur l'Antiquité Classique», 21, Vandoeuvres-Genève 1975, 239-251, si segnalano qui in particolare: M. ABBATE, *Dall'etimologia alla teologia. Proclo interprete del* Cratilo, Casale Monferrato 2001; U. CRISCUOLO, *Proclus et les noms des dieux: a propos du commentaire au* Cratyle, in: *Nommer les Dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité*, textes réunis et édités par N. Belayche, P. Brulé, G. Freyburger, Y. Lehmann, L. Pernot, F. Prost, Turnhout-Rennes 2005, 57-68; R.M. VAN DEN BERG, *Proclus'* Commentary on the Cratylus *in Context. Ancient Theories of Language and Naming*, Leiden–Boston 2008; A. LONGO, *Platonismo e aristotelismo a confronto sulla dialettica nel prologo degli 'Scolî' di Proclo al 'Cratilo': riprese plotiniane e punti di convergenza con Siriano ed Ermia alla scuola platonica di Atene nel V sec. d.C.*, «The International Journal of the Platonic Tradition» 9 (2015), 54-87; P. DE PIANO, *Le nom en tant qu'image (*εἰκών*) dans l'interprétation proclienne du* Cratyle, «Interférences» 7 (2014), 1-17, URL: http://interferences.revues.org/4620; ID., *L'*ἀφομοιωτικὴ δύναμις *de l'âme et la matière des noms dans le* Commentaire du Cratyle *de Proclus*, in: *Seele und Materie im Neuplatonismus / Soul and Matter in Neoplatonism*, Hg./Ed. J. Halfwassen, T. Dangel, C. O'Brien, Heidelberg 2016, 189-210. Anche se meno recenti, occorre qui segnalare anche lo stimolante contributo di M. ERLER, *Interpretieren als Gottesdienst. Proklos' Hymnen vor dem Hintergrund seines Kratylos-Kommentars*, in: G. Boss – G. Seel (éd.), *Proclus et son influence.* Actes du Colloque de Neuchâtel, juin 1985, Zürich 1987, 179-217, e il lavoro di A.D.R. SHEPPARD, *Proclus' Philosophical Method of Exegesis: The Use of Aristotle and the Stoics in the* Commentary on the Cratylus, in: J. Pépin – H.D. Saffrey (éd.), *Proclus, lecteur et interprète des anciens.* Actes du Colloque international du C.N.R.S., Paris 2-4 oct. 1985, Paris 1987, 137-151.

[5] Nella sua prefazione alla sopra citata traduzione di B. Duvick degli estratti dagli scolî al *Cratilo*, Harold Tarrant osserva giustamente: «Proclus' *Commentary on Plato's Cratylus* is the only ancient commentary on this work to have come down to us, and is particularly useful for fleshing out our picture of Neoplatonist commentary activity» (p. vii).

[6] Indubbiamente è stato il noto linguista Antonino Pagliaro tra i primi ad aver segnalato l'importanza della speculazione neoplatonica intorno al linguaggio. A essa l'autore fa un breve cenno nel suo volume *Sommario di linguistica arioeuropea. Cenni storici e questioni teoriche*, fasc. 1, Roma 1930 (rist. anastatica Palermo 1993), pp. 29 seg.

[7] La bibliografia relativa all'interpretazione del *Cratilo* di Platone è veramente vasta, per non dire "sterminata". Mi limiterò qui a segnalare alcuni studi monografici particolarmente significativi, dedicati a questo dialogo e pubblicati negli ultimi anni: F. Ademollo, *The* Cratylus *of Plato. A Commentary*, Cambridge 2011, al quale si rinvia anche per l'ampia bibliografia; F. Aronadio, *I fondamenti della riflessione di Platone sul linguaggio. Il* Cratilo, Roma 2011 [da me recensito in «Athenaeum» 103/5 (2015), 662-666]: anche questo studio contiene un'ampia e articolata bibliografia; B. Anceschi, *Die Götternamen in Platons* Kratylos, Frankfurt a. M. 2007; D. Sedley, *Plato's* Cratylus, Cambridge 2003. Tra gli studi sul *Cratilo* meno recenti è comunque opportuno anche ricordare il noto e fondamentale lavoro di J. Derbolav, *Platons Sprachphilosophie im Kratylos und in den späteren Schriften*. Darmstadt 1972; ad esso si possono aggiungere gli studi di G. Casertano, *Il nome della cosa. Linguaggio e realtà negli ultimi dialoghi di Platone*, Napoli 1996, e quello di M.D. Palmer, *Names, reference and correctness in Plato's 'Cratylus'*, New York 1989.

[8] Nell'ambito della moderna riflessione linguistica, tra gli altri, si possono ricordare, in particolare, i seguenti significativi contributi in lingua italiana: A. Pagliaro, *Struttura e pensiero del «Cratilo» di Platone*, in: Id., *Nuovi saggi di critica semantica*, Messina-Firenze 1963^{2}, 49-76; W. Belardi, *Filosofia, grammatica e retorica nel pensiero antico*, Roma 1985, in particolare pp. 24-43. A prova del fatto che nell'ambito della moderna riflessione linguistica il *Cratilo* di Platone continua a ricoprire un ruolo centrale si veda il volume di J.E. Joseph, *Limiting the arbitrary:*

linguistic naturalism and its opposites in Plato's Cratylus *and modern theories of language*, Amsterdam–Philadelphia 2000, in particolare pp. 13-89.

[9] Per una non amplissima, ma esaustiva analisi delle interpretazioni antiche del *Cratilo* e delle concezioni del linguaggio sviluppate nel pensiero antico, compresa quella aristotelica, a partire da tale dialogo, e anteriori all'esegesi procliana si veda van den Berg, *Proclus'* Commentary on the Cratylus etc., op. cit., pp. 20-81.

[10] A tale proposito cfr. ad esempio van den Berg, *Proclus'* Commentary on the Cratylus etc., op. cit., pp. 83 segg.

[11] Su ciò si veda ivi, più avanti, nel presente saggio introduttivo, cap. III § 6.

[12] Cfr. *infra*, cap. IV, pp. 134-145.

[13] Sul concetto fondamentale di "teologizzazione" del reale nella riflessione procliana rinvio a M. Abbate, *Il divino tra unità e molteplicità*. *Saggio sulla* Teologia Platonica *di Proclo*, Alessandria 2008, in particolare pp. 11-16.

[14] Pasquali nella *Praefatio* alla sua edizione critica del testo in questione si riferisce ad essi come a *capita*: cfr. ad esempio Pasquali, *Praefatio* p. v.

[15] Sulla posizione convenzionalista di Aristotele dal punto di vista dell'interpretazione procliana si veda *Commento al Cratilo* [d'ora in poi *In Crat.*] XVI, p. **5**, 25 segg., XLVII, p. **15**, 27 segg., XLIX, p. **16**, 28 segg. e LVIII, p. **25**, 17 segg. ove la posizione di Aristotele circa la natura dei nomi viene esplicitamente definita "per convenzione" (θέσει). In particolare nel § XVI, p. **5**, 26-27 Proclo pone il convenzionalismo di Democrito ed Aristotele sullo stesso piano di quello di Ermogene: Δημόκριτος δὲ καὶ Ἀριστοτέλης τῆς Ἑρμογένους [*scil.* δόξης γέγονεν]; nel § XLVII, p. **15**, 27-28, viene assunto come presupposto il convenzionalismo di Aristotele in vista della sua critica (εἰ τὰ ὀνόματα κατὰ τὸν Ἀριστοτέλην θέσει ἐστὶν κ.τ.λ.). Per una discussione sul confronto tra la prospettiva platonica e quella aristotelica negli estratti dagli scolî che costituiscono il *Commento al Cratilo* di Proclo si veda il già citato articolo di Longo, *Platonismo e aristotelismo a confronto* etc., in particolare pp. 58 segg. Sul modo in cui Proclo discute le posizioni aristoteliche nel *Commento al Cratilo*, e specialmente quelle esposte nel *De Interpretatione*, si veda Sheppard *Proclus' philosophical method of exegesis* etc., cit., in particolare pp. 139-142.

[16] Su ciò cfr. *In Crat.* §§ XVI e XVII.

[17] Sulla centralità della riflessione teologica nella filosofia tardo-neoplatonica e in particolar modo procliana rinvio a M. Abbate, *Tra esegesi e teologia*. Studi sul Neoplatonismo, Milano–Udine 2012, soprattutto pp. 75-89. Si veda inoltre il recente contributo di S. Gersh, *Proclus as theologian*, in: Id. (ed.), *Interpreting Proclus. From Antiquity to the Renaissance*, Cambridge 2014, 80-107, in particolare pp. 81-84: in tale lavoro vengono presi anche in considerazione alcuni degli influssi esercitati da Proclo soprattutto sulla speculazione filosofica di ambito rinascimentale.

[18] Il riferimento a Zeus Demiurgo diventa centrale a partire dal § LI.

[19] Sulla stretta connessione tra attività esegetica e speculazione metafisica nel tardo Neoplatonismo si veda l'ancora stimolante volume di J.A. Coulter, *The Literary Microcosm. Theories of Interpretation of the Later Neoplatonists*, Leiden 1976. Un quadro d'insieme molto chiaro è tracciato anche da Anna Motta nel "Saggio Introduttivo" contenuto nel recente volume di traduzione e commento da lei curato dell'anonimo testo *Prolegomeni alla filosofia di Platone*, Roma 2014, in particolare pp. 21 segg. Per ulteriori approfondimenti sulla questione e per ulteriori indicazioni bibliografiche rinvio inoltre a Abbate, *Tra esegesi e teologia* etc., op. cit., pp. 23 segg.

[20] Su ciò rinvio ancora a Abbate, *Tra esegesi e teologia* etc., op. cit., pp. 30 segg. e pp. 84 segg.

[21] A tale proposito è opportuno riportare quanto scrive Jaap Mansfeld nel suo studio *Prolegomena. Questions to be settled before the study of an author, or a text*, Leiden–New York–Köln, 1994, p. 1: «In the philosophical schools of Late Antiquity, systematic philosophy was taught in the classroom by a master who expounded to his students the major works of the great classical philosophers, Aristotle and Plato. [...] Doing philosophy had become, by and large, the study of philosophical subjects through the interpretation of texts». Fondamentali sono anche le considerazioni sul metodo filosofico-esegetico procliano sviluppate nel suo recente contributo da A. Sheppard, *Proclus as exegete*, in: S. Gersh (ed.), *Interpreting Proclus* etc., op. cit., 57-79, in particolare pp. 73 seg., proprio in riferimento all'interpretazione procliana dei nomi divini, di cui tratteremo diffusamente più avanti, a partire dal cap.

III del presente saggio introduttivo. Sul modo in cui si origina lo stretto binomio fra attività esegetica di scuola e riflessione filosofica in età imperiale si veda P. DONINI, *Le scuole l'anima l'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*, Torino 1982 (rist. 1993) in particolare pp. 31-69. Sul rapporto tra scuola, attività esegetica e commentario filosofico si veda nel volume AA.VV., *Lo spazio letterario della Grecia antica*, vol. I tomo III, Roma 1994, il saggio di F. ROMANO, *La scuola filosofica e il commento*, pp. 587-611, specificamente dedicato ai commentari neoplatonici. Ancora utile è il contributo di I. HADOT, *Les introductions aux commentaires exégétiques chez les auteurs néo-platoniciens et les auteurs chrétiens*, in: M. Tardieu (éd.), *Les règles de l'interprétation*, Paris 1987, 99-122. Per quanto riguarda in modo specifico i commentari di Proclo è ancora fondamentale l'articolo di A.J. FESTUGIÈRE, *Modes de compositions des Commentaires de Proclus*, «Museum Helveticum», 20 (1963), 77-100; interessante è anche il contributo di E. LAMBERZ, *Proklos und die Form des philosophischen Kommentars*, in: *Proclus lecteur* etc. op. cit, 1-20. In generale sull'origine ed il valore del commento filosofico antico si veda M. UNTERSTEINER, *Problemi di filologia filosofica*, a cura di L. Sichirollo e M. Venturi Ferriolo, Milano 1980 (rist. 1992), pp. 205-215.

[22] Sulla scala neoplatonica delle virtù, rintracciabile già in Plotino, si veda D.J. O'MEARA, *Platonopolis*. *Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Oxford 2003, pp. 40-49.

[23] Sull'ordine di lettura giamblicheo si rinvia alle interessanti considerazioni di D.J. O'MEARA, *Plato's 'Republic' in the School of Iamblichus*, in: M. Vegetti – M. Abbate (a cura di), *La* Repubblica *di Platone nella tradizione antica*, Napoli 1999, 193-205. Dello stesso autore si veda anche il già citato volume *Platonopolis* etc., pp. 62 segg.

[24] Si tenga presente fin d'ora che nella prospettiva neoplatonica il fine supremo al quale deve aspirare chi si dedica interamente alla studio della filosofia è la ὁμοίωσις θεῷ, ovvero l'"assimilazione a dio", che rappresenta il raggiungimento di una piena perfezione spirituale e di una forma di pace contemplativa attraverso le quali l'uomo si fa simile al divino: a tale questione si farà nuovamente cenno più avanti. Sulla centralità dell'"assimilazione al divino" nella riflessione etica e filosofica neoplatonica si veda O'MEARA, *Platonopolis* etc., op. cit., pp. 36 segg. Sul fine dell'etica nella

tradizione platonica si rinvia ai contributi contenuti nel volume curato da Ch. Pietsch, *Ethik des antiken Platonismus*. Der Platonische Weg zum Glück in Systematik, Entstehung und historischem Kontext, Stuttgart 2013.

[25] I *Versi d'oro*, noti anche come *Carmen aureum*, sono formati da 71 esametri, attribuiti a Pitagora stesso. In realtà l'epoca della loro composizione è certamente post-platonica, tuttavia le opinioni degli studiosi sono molto discordii fra loro: secondo alcuni risalirebbero già alla seconda metà del IV sec. a. C., secondo altri sarebbero stati composti in epoca molto successiva, a partire dal II sec. d. C. Si tratta sostanzialmente di precetti morali, che vanno dall'onorare le divinità, i demoni e i genitori all'autocontrollo, alla moderazione e alla virtù, per poi concludersi con richiami alla natura divina dell'essere umano e inviti a prendersi cura dell'anima invece che del corpo in modo da divenire divini e immortali una volta che si è liberi dal corpo mortale. Sul contenuto e sulla natura di questo testo si veda Ch. Riedweg, *Pitagora. Vita, dottrina e influenza*, Milano 2007, pp. 193 segg. Dei *Versi d'oro* ci è giunto un commento di Ierocle (sec. V d. C.), rappresentante della così detta Scuola neoplatonica d'Alessandria. Su ciò si veda D.J. O'Meara, *Pythagoras Revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Oxford 1989, pp. 114 segg.

[26] Su ciò cfr. ad esempio quanto Proclo afferma nel suo *Commento all'Acibiade I* [d'ora in poi *In Alc.*], p. 11, 11 segg. (ed. Segonds).

[27] Su ciò cfr. Anonimo, *Prolegomena Philosophiae Platonicae* [d'ora in poi *Prolegomena*] 26 (ed. Westerink 1990). Sulla ripresa del canone giamblicheo in questo testo si veda il saggio introduttivo di Motta nel già citato volume *Progomeni* etc., in particolare pp. 70 segg. In generale, sull'ordine di lettura dei dialoghi nel Neoplatonismo si veda l'ancora fondamentale studio di A.J. Festugière, *L'ordre de lecture des dialogues de Platon aux Ve/VIe siècles*, «Museum Helveticum» 26 (1969), 281-96.

[28] Si tenga presente che è proprio l'interpretazione in senso ontologico-metafisico delle ipotesi del *Parmenide* a costituire una delle principali novità e peculiarità del Neoplatonismo. Anzi si potrebbe dire che la filosofia neoplatonica si fonda per molti aspetti proprio sulla interpretazione metafisica di questa opera di Platone. Su ciò si veda l'articolo, ancora oggi fondamentale, di

E.R. DODDS, *The 'Parmenides' of Plato and the Origin of the Neoplatonic One*, «Classical Quarterly», XXII (1928), 129-142. Per una prospettiva assai differente si veda lo stimolante articolo di L.P. GERSON, *The 'Neoplatonic' Interpretation of Plato's* Parmenides, «The International Journal of the Platonic Tradition» 10.1 (2016), 65-94. Per una storia dettagliata delle interpretazioni del *Parmenide* di Platone nell'antichità si veda il contributo di C. STEEL, *Une histoire de l'interprétation du* Parménide *dans l'antiquité*, nel volume a cura di M. Barbanti – F. Romano, *Il* Parmenide *di Platone e la sua tradizione*. «Atti del III Colloquio Internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo. Università degli Studi di Catania, 31 maggio-2 giugno», Catania 2002, 11-40. Per un'efficace analisi e disamina delle interpretazioni moderne del *Parmenide* si veda nello stesso volume il saggio di F. FERRARI, *Unità e oggetto del* Parmenide. *Problemi e proposte*, 85-107.

[29] Sul ruolo del *Gorgia* in relazione alla formazione delle così dette "virtù politiche", si veda O'MEARA, *Platonopolis* etc., op. cit., in particolare pp. 96-99.

[30] A tale proposito cfr. Proclo, *In Crat.* II, p. **1**, 10: ὁ Κρατύλος λογικός τέ ἐστιν καὶ διαλεκτικός.

[31] Su ciò cfr. *Prolegomena* 26, 34 segg. Cfr. anche VAN DEN BERG, *Proclus'* Commentary on the Cratylus etc., op. cit., p. 79.

[32] Per questa possibile lezione del testo, vale a dire ἐν ὀνόμασι invece di ἐν νοήμασι (vale a dire, in questo contesto, "nei concetti"), si veda quanto afferma MOTTA nelle note di commento alla sua citata traduzione dei *Prolegomeni*, pp. 141-142 note n. 285 e 286.

[33] Si potrebbe forse anche concludere, a proposito di quanto è affermato nei *Prolegomeni*, che se il *Cratilo* fornisce insegnamenti sulla strettissima relazione fra nomi e cose, e quindi fra nome e realtà (su ciò si veda anche VAN DEN BERG, *Proclus'* Commentary on the Cratylus etc., op. cit., p. 79), il *Teeteto*, dal canto suo, fornisce invece insegnamenti sul rapporto tra i concetti che si hanno delle cose e le cose stesse, dunque fra i concetti e la realtà.

[34] Cfr. *In Crat.* VIII, p. **3**, 4-6: Ὅτι τὰς ἀρχὰς τῶν ὄντων καὶ τῆς διαλεκτικῆς νῦν παραδιδόναι βούλεται ὁ Πλάτων, εἴπερ τὰ ὀνόματα μετὰ τῶν ὧν εἰσὶν ὀνόματα συμπαραδίδωσιν.

[35] Sulla connessione e il legame, fondamentali nella filosofia di Proclo, tra anima e dialettica si veda E. GRITTI, *Proclo: dialettica, anima, esegesi*, Milano 2008, in particolare pp. 222-244. Sulla

funzione e sul ruolo attribuiti da Proclo alla dialettica, in particolare nel suo *Commento al Parmenide*, si veda il saggio introduttivo al volume di traduzione e commento a cura di D. Del Forno, *La dialettica in Proclo. Il quinto libro dell'*In Parmenidem *tradotto e commentato*, Sankt Augustin 2015, in particolare pp. 21-31.

[36] Cfr. Proclo, *Teologia Platonica* [d'ora in poi *Theol. Plat.*] I 5, 15, 12 segg. (ed. Saffrey-Westerink). Per la traduzione ed il commento dei passi citati da quest'opera rinvio al volume da me curato, per questa medesima collana, *Proclo. Teologia Platonica*, Milano 2005.

[37] È bene osservare che il *Politico* è uno dei dialoghi più citati da Proclo nella *Teologia Platonica*. Sull'interpretazione procliana in senso teologico del *Sofista* si veda il saggio di C. Steel, *Le* Sophiste *comme texte théologique dans l'interprétation de Proclus*, in: E.P. Bos – P.A. Meijer (eds.), *On Proclus and his Influence in Medieval Philosophy*, Leiden–New York–Köln 1992, 51-64. Per quanto riguarda il *Fedro*, esso rappresenta per Proclo, come si evince dai libri III e IV della *Teologia Platonica*, la descrizione, oltre che di tutta la realtà divina in generale, soprattutto della dimensione intelligibile e di quella intelligibile-intellettiva, di cui torneremo a parlare più diffusamente in seguito. Il *Simposio* infine, sempre con riferimento al "discorso di Diotima", è citato in più passi del I libro della *Teologia Platonica* come descrizione dei caratteri generali comuni a più livelli di realtà divina.

[38] Cfr. Damascius, *Commentaire sur le Philèbe de Platon*, texte établi, traduit et annoté par G. Van Riel, avec l'assistance de Caroline Macé et de Jacques Follon, Paris 2008.

[39] Su ciò cfr. Proclo, *Theol. Plat.* I 22, 101, 15 segg.

[40] Sul tema dei gradi di nominabilità dei diversi livelli divini che costituiscono la totalità del reale nelle sue diverse articolazioni si tornerà più avanti nel cap. IV § 1, pp. 132 seg., del presente saggio introduttivo.

[41] Cfr. Proclo, *Theol. Plat.* I 29, 123, 18 seg.: λείπεται δὲ, οἶμαι, καὶ περὶ τῶν ὀνομάτων τῶν θείων εἰπεῖν.

[42] *Ibid*. 123, 20 seg.: Καὶ γὰρ ὁ ἐν τῷ Κρατύλῳ Σωκράτης τὴν ὀρθότητα τῶν ὀνομάτων ἐν τοῖς θείοις διαφερόντως ἐκφαίνειν ἀξιοῖ.

[43] *Ibid*. 124, 3 segg.: Ἵν' οὖν συλλήβδην εἴπωμεν, τὰ μὲν πρώτιστα καὶ κυριώτατα καὶ ὄντως θεῖα τῶν ὀνομάτων ἐν αὐτοῖς ὑποθετέον ἱδρῦσθαι τοῖς θεοῖς.

[44] *Ibid.* 124, 5-7: τὰ δὲ δεύτερα καὶ τούτων ὁμοιώματα νοερῶς ὑφεστηκότα τῆς δαιμονίας μοίρας εἶναι λεκτέον.

[45] *Ibid.* 124, 8-12: τὰ δ᾽ αὖ τρίτα μὲν ἀπὸ τῆς ἀληθείας λογικῶς δὲ πλαττόμενα καὶ τῶν θείων ἔμφασιν ἐσχάτως καταδεχόμενα παρὰ τῶν ἐπιστημόνων ἐκφαίνεσθαι φήσομεν, ὁτὲ μὲν ἐνθέως ὁτὲ δὲ νοερῶς ἐνεργούντων καὶ τῶν ἔνδον θεαμάτων εἰκόνας ἐν κινήσει φερομένας ἀπογεννώντων.

[46] Su ciò cfr. *ibid.* 124, 12 segg.

[47] *Ibid*. 124, 21 segg.: Καὶ οὕτω δὴ [*scil.* ἡ παρ᾽ ἡμῖν ἐπιστήμη, vale a dire la "scienza" che si trova presso noi esseri umani] τὰ ὀνόματα πλάττουσα τῶν θείων εἰκόνας ἐσχάτως ἐπιδείκνυσιν· ἕκαστον γὰρ ὄνομα καθάπερ ἄγαλμα τῶν θεῶν ἀπογεννᾷ.

[48] *Ibid*. 124, 23 segg.: καὶ ὥσπερ ἡ θεουργία διὰ δή τινων συμβόλων εἰς τὴν τῶν τεχνητῶν ἀγαλμάτων ἔλλαμψιν προκαλεῖται τὴν τῶν θεῶν ἄφθονον ἀγαθότητα, κατὰ τὰ αὐτὰ δὴ καὶ ἡ νοερὰ τῶν θείων ἐπιστήμη συνθέσεσι καὶ διαιρέσεσι τῶν ἤχων ἐκφαίνει τὴν ἀποκεκρυμμένην οὐσίαν τῶν θεῶν.

[49] Cfr. Platone, *Filebo* 12c1-3.

[50] Cfr. *Theol. Plat.* I 29, 125, 3-8: Εἰκότως ἄρα καὶ ὁ ἐν τῷ Φιλήβῳ Σωκράτης περὶ τὰ τῶν θεῶν ὀνόματα πέρα τοῦ μεγίστου φόβου τῆς περὶ αὐτὰ χάριν εὐλαβείας ἐλαύνειν φησί. Δεῖ γὰρ καὶ τὰ ἔσχατα τῶν θεῶν ἀπηχήματα σεμνύνειν καὶ σεβομένους καὶ ταῦτα τοῖς πρωτίστοις αὐτῶν ἐνιδρύεσθαι παραδείγμασι.

[51] Come vedremo nel cap. II del presente saggio introduttivo, in realtà Proclo individua due differenti, ma comunque complementari obiettivi/scopi del *Cratilo* di Platone. Si tenga comunque conto del fatto che delle 113 pagine da cui nell'edizione Pasquali risulta costituito il *Commento al Cratilo*, decisamente più della metà, circa 66, sono di fatto dedicate all'analisi etimologica dei teonimi cui si fa riferimento nel *Cratilo* e alla discussione delle particolari proprietà di ciascun dio desumibili dall'etimologia del suo nome.

[52] Cfr. Proclo, *In Crat.* CLXVI, p. **90**, 24-27: Ὅτι ἐν τῷ Κρατύλῳ ὁ μέγας Πλάτων σκοπὸν ἔχει οὐ τὰς πρωτίστας καὶ μέσας καὶ τελευταίας τῶν θεῶν διακοσμήσεις ἀνυμνεῖν, ἀλλὰ μόνας τὰς ἐν τοῖς ὀνόμασιν αὐτῶν ἐκφαινομένας ἰδιότητας.

[53] Qui di seguito riprendo e sviluppo, precisando alcuni aspetti che potevano risultare poco perspicui, lo schema da me proposto nel volume *Il divino tra unità e molteplicità* etc., op. cit., 56 segg. Per

una descrizione ancora più schematica del sistema gerarchico-teologico procliano si veda Chlup, *Proclus* etc., op. cit., pp. 125-127.

[54] Sulle Enadi e la loro funzione in Proclo si rinvia in particolare ai seguenti studi: C. D'Ancona, *Proclo: enadi e* archai *nell'ordine sovrasensibile*, «Rivista di storia della filosofia» 47 (1992), 267-295; P.A. Meijer, *Participation and Henads and Monads in the 'Theologia platonica' III, 1-6*, in: E.P. Bos – P.A. Meijer (eds.), *On Proclus and his Influence in Medieval Philosophy*, Leiden–New York–Köln 1992, 65-87; E. Moutsopoulos, *The participability of the One through the Henads in Proclus'* Platonic Theology, in: T. Frost (Hrsg.), *Henologische Perspektiven*, II. Zu Ehren Egil A. Wyllers. «Internationales Henologie-Symposium an der Norwegischen Akademie der Wissenschaften in Oslo», Amsterdam–Atlanta 1997, 83-93; G. Van Riel, *Les hénades de Proclus sont-elles composées de limite et d'illimité?*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 85 (2001), 417-432: secondo Van Riel le Enadi sono da intendersi come "modi" del *Limite* (cfr. *ibid.* p. 428).

[55] Su ciò cfr. *In Crat.* CXIII, p. **65**, 23 segg.

[56] Cfr. Platone, *Fedro* 247a2 segg.

[57] Cfr. *In Crat.* CLXXXII, p. **108**, 13 segg.

[58] Il termine greco ἄγγελος denota propriamente, nella religione pagana, un essere che fa da intermediario tra le varie divinità ed il mondo degli uomini. Gli *arcangeli* sono a capo delle schiere di angeli. Come è noto, nella tradizione monoteistica giudaico-cristiana il termine ἄγγελος assume il significato di "messaggero di Dio", che è al contempo esecutore della volontà di quest'ultimo. Nel lessico pagano-neoplatonico, invece, tale termine indica in modo specifico l'intermediario tra gli dèi connessi con il cosmo sensibile e gli uomini.

[59] Su demoni ed eroi cfr. ad esempio *In Crat.* CXVII, p. **68**, 13 segg.

[60] Già in Porfirio, di fatto, è attestato un notevole interesse per gli *Oracoli Caldaici*, il che è confermato anche dai frammenti del *De philosophia ex oraculis haurienda*, testo attribuibile allo stesso Porfirio. Su ciò si veda il volume a cura di G. Girgenti – G. Muscolino, Porfirio. *Filosofia rivelata dagli oracoli, con tutti i frammenti di magia, stregoneria, teosofia e teurgia, testi greci e latini a fronte*, Milano 2011.

[61] Sul ruolo ed il significato degli *Oracoli Caldaici* nella tradizione neoplatonica in rapporto alla teurgia, ancora utile è il saggio di H.D. Saffrey, *Les néoplatoniciens et les* Oracles Chaldaïque, riedito in: Id., *Recherches sur le Néoplatonisme après Plotin*, Paris 1990, 63-79 (pubblicato per la prima volta nel 1981). Fino ad oggi l'edizione di riferimento per gli *Oracoli Caldaici* è ancora quella curata da E. des Places, *Oracula Chaldaica,* Paris 1971. In italiano si può consultare la traduzione con testo a fronte di A. Tonelli (a cura di), *Oracoli caldaici*, Milano 1995.

[62] Per una trattazione sistematica degli *Oracoli Caldaici* si rinvia qui ai due più completi, organici e recenti studi che hanno per oggetto l'interpretazione dei frammenti giunti sino a noi: il volume di interpretazione e commento di R. Majercik, *The Chaldean Oracles.* Text, translation, and commentary, Leiden–New York–København–Köln 1989, e quello, recentissimo, di H. Seng, *Un livre sacré de l'Antiquité tardive: les* Oracles Chaldaïques, Turnhout 2016.

[63] Su ciò si veda il riferimento agli *Oracoli Caldaici* contenuto in Proclo, *In Crat.* LII, p. **20**, 27 segg. Si veda anche quanto afferma a tale proposito Seng, *Un livre sacré* etc., op. cit., pp. 66 seg.

[64] Su ciò cfr. Seng, *ibid*. p. 52 seg.

[65] Su ciò si veda Seng, *ibid.* p. 56.

[66] Sulla struttura triadica del pensiero procliano è ancora fondamentale il volume di W. Beierwaltes, *Proclo. I fondamenti della sua metafisica*, trad. it., Milano 1990^2, in particolare pp. 71-77.

[67] Per una sintetica esposizione della presenza dell'orfismo nel Neoplatonismo si può vedere, ad esempio, A. Bernabé, *La tradizione orfica dalla Grecia classica al Neoplatonismo*, in: G. Sfameni Gasparro (a cura di), *Modi di comunicazione tra il divino e l'umano. Tradizioni profetiche, divinazione, astrologia e magia nel mondo mediterraneo antico.* Atti del II Seminario Internazionale, Messina 21-22 Marzo 2003, Cosenza 2005, 107-150, in particolare pp. 133-138; tale contributo si può consultare anche per ulteriori indicazioni bibliografiche.

[68] Nel suo volume di traduzione e commento degli estratti dagli scolî procliani al *Cratilo* Duvick, op. cit., pp. 173-175, ha inserito come appendice un interessante e utile schema in cui vengono messi in relazione i livelli e gli ordinamenti divini procliani rispetto a quelli degli *Oracoli Caldaici* e della teologia orfica quale

è desumibile dai frammenti in nostro possesso e da quelli citati direttamente da Proclo anche all'interno del suo commento al *Cratilo*.

[69] Su questa triade si veda il recentissimo contributo di H. SENG, Ἴυγγες, συνοχεῖς, τελετάρχαι *in den* Chaldaeischen Orakeln, in: H. Seng – L.G. Soares Santoprete – Ch. O. Tommasi (hrsg.), *Formen und Nebenformen des Platonismus in der Spätantike*, Heidelberg 2016, 293-316; sullo stesso tema cfr. anche MAJERCIK, *The Chaldean Oracles* etc., op. cit., pp. 9-12.

[70] Cfr. *In Crat.* LXXI, p. **33**, 14 segg. e nella traduzione del passo la relativa nota di commento.

[71] La ἴυγξ (al singolare) è propriamente il nome di un uccello, identificabile con il "torcicollo", il cui nome linneano è appunto "*Jynx torquilla*". Nella tradizione letteraria e misterico-religiosa greca (forse anche in relazione alla natura psicopompa attribuita anticamente ad alcuni volatili) viene ad assumere valenze simboliche connesse a funzioni di "mediazione" e di "unione". A tale uccello veniva in origine anche attribuito un potere di fascinazione: in Pindaro (*Pitica* IV), ad esempio, l'uccello è indicato in connessione con Afrodite per la preparazione di "rimedi o filtri di amore". Da qui deriva probabilmente il suo utilizzo in contesto magico-iniziatico. Stando a quanto afferma Marino di Neapoli, biografo di Proclo e successore di quest'ultimo come scolarca della "Scuola platonica di Atene", il termine "ἴυγξ" viene anche usato per indicare un particolare strumento di forma circolare usato nei riti teurgici: su ciò cfr. Marino, *Vita Procli* 28, 8-15 e 19-21 (ed. SAFFREY-SEGONDS). Si veda anche MAJERCIK, *The Chaldean Oracles* etc., op. cit., pp. 29 segg. Proprio nel *Commento al Cratilo* (LXXI, p. **33**, 14 seg.)*,* inoltre, Proclo fa riferimento alla funzione evocativa implicita nel nome stesso "ἴυγγες". Sulla valenza simbolica e la funzione mediatrice della ἴυγξ nella tradizione greca, anche con riferimento agli *Oracoli Caldaici* e a Proclo, si veda il ricco e stimolante articolo di Á. FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, *La* ἴυγξ *mediadora: ornitología, magia amorosa, mitología y teología caldaico-neoplatónica*, «Estudios griegos e indoeuropeos» 25 (2015), 223-271.

[72] Sulla funzione di queste entità si veda SENG, *Un livre sacré* etc., op. cit., pp. 76 segg.

[73] Cfr. *In Crat.* LXXI, p. **33**, 15 segg.

[74] Per una delineazione sintetica della struttura metafisico-teologica d'insieme che permea gli *Oracoli caldaici*, si veda il recente studio di I. Tanaseanu-Döbler, *Theurgy in Late Antiquity. The Invention of a Ritual Tradition*, Göttingen 2013, in particolare p. 22. Una descrizione piuttosto dettagliata dei diversi piani (teologico, cosmologico, antropologico e soteriologico) degli *Oracoli Caldaici* è contenuta nel volume di Majercik, *The Chaldean Oracles* etc., op. cit., pp. 5-46. Un'analisi precisa ed articolata dell'impianto teologico-metafisico alla base degli *Oracoli Caldaici* è proposta da Seng, *Un livre sacré* etc., op. cit., in particolare pp. 41 segg.

[75] Su ciò cfr. Seng, *Un livre sacré* etc., op. cit., pp. 84 segg.

[76] Cfr. *In Crat.* LII p. **21**, 1 seg. Sul frammento degli *Oracoli Caldaici* citato da Proclo si veda Seng, *ibid.* pp. 66 seg.

[77] Sul ruolo metafisico del simbolo in Proclo si può vedere il volume di L. Cardullo, *Il linguaggio del simbolo in Proclo: analisi filosofico-semantica dei termini* symbolon/eikon/synthema *nel 'Commentario alla Repubblica'*, Catania 1985.

[78] Sulla connessione tra teurgia e *Oracoli Caldaici*, Tanaseanu-Döbler, *Theurgy in Late Antiquity.* etc., op. cit., p. 9, proprio all'inizio del suo volume, giustamente osserva: «Theurgy is commonly taken to denote a complex of rites which are based on the so-called *Chaldean Oracles*...».

[79] Su ciò cfr. Tanaseanu-Döbler, *ibid.* p. 281.

[80] Cfr. *Teeteto* 176b1.

[81] Su ciò rinvio ad Abbate, *Il divino tra unità e molteplicità* etc., op. cit., pp. 182 seg. e 201 segg.

[82] Sul ruolo della teurgia nel Neoplatonismo si veda H.D. Saffrey, *La théurgie comme phénomène culturel chez les Néoplatoniciens (IVe-Ve siècles)*, ora in: Id., *Recherches sur le Néoplatonisme* etc., op. cit, 51-61. Sul modo in cui Proclo, nello specifico, intende la teurgia e se ne serve nella sua concezione filosofica, si veda Tanaseanu-Döbler, *Theurgy in Late Antiquity* etc., op. cit., in particolare pp. 255 segg. Sul medesimo argomento si può vedere anche il volume di M. Di Pasquale Barbanti, *Proclo tra filosofia e teurgia*, Catania 1983.

[83] Cfr. Marino, *Vita Procli*, cap. 18: […] ὁμοίωσιν […] πρὸς τὸν θεόν, ὅπερ τέλος ἐστὶ τὸ ἄριστον τῆς ψυχῆς.

[84] A tale proposito si veda il contributo di F. Gillon, *Les ap-*

paritions divines dans les Oracles Chaldaïques *et selon Proclus*, in: A. Lecerf – L. Saudelli – H. Seng (éd.), Oracles Chaldaïques: *fragments et philosophie*, Heidelberg 2014, 153-167. Si veda inoltre Tanaseanu-Döbler, *Theurgy in Late Antiquity* etc., op. cit., in particolare pp. 34-38, e Seng, *Un livre sacré* etc., op. cit., in particolare p. 118.

[85] Cfr. Seng, *ibid*. p. 124.

[86] Su ciò si veda Tanaseanu-Döbler, *Theurgy in Late Antiquity* etc., op. cit., pp. 237 segg.

[87] Cfr. *In Crat.* LI, p. **19**, 12 segg. (proprio sulle statue irradiate dagli dèi); LXXI, p. **32**, 29 seg.; XCIII, p. **46**, 21-23; CLXXIV, p. **99**, 4-7.

[88] Su ciò si vedano le precise considerazioni di Majercik, *The Chaldean Oracles* etc., op. cit., pp. 26-29. Sul concetto di "*trance* medianica" in contesto teurgico è ancora fondamentale quanto scritto da E.R. Dodds *I greci e l'irrazionale*, Appendice II, trad. it., Firenze 1959 (più volte ristampato), 335-369.

[89] Cfr. Marino, *Vita Procli*, cap. 38.

[90] Cfr. *ibid.* cap. 28.

[91] Su ciò cfr. *In Crat.* LXXI, p. **32**, 26-**33**, 6.

[92] Su questo tema si veda Majercik, *The Chaldean Oracles* etc., op. cit., pp. 41-44 e l'articolo di T. Lankila, *Hypernoetic Cognition and the Scope of Theurgy in Proclus*, «Arctos» 44 (2010), 147-170. Ancora al di sopra dell'ἄνθος τοῦ νοῦ, Proclo, come è affermato nel fr. IV dal suo commento agli *Oracoli Caldaici* (ed. Pitra e anche in *Oracles Chaldaïque* ed. des Places, pp. 206 segg.), pone l'ἄνθος πάσης τῆς ψυχῆς, cioè il "fiore dell'intera anima", tramite il quale sarebbe possibile venire in contatto con l'Uno stesso, ovvero il Principio Primo: su ciò cfr. Majercik, *The Chaldean Oracles* etc., op. cit., p. 43 e M. Abbate, *Il "linguaggio dell'ineffabile" nella concezione procliana dell'Uno-in-sé*, «Elenchos» 22 (2001), 305-327, p. 326 nota n. 57. Sulla necessità in Proclo di un radicale superamento della dimensione logico-razionale per giungere ad una forma di contatto con il Principio Primo rinvio a Abbate, *Il divino tra unità e molteplicità* etc., op. cit., in particolare pp. 176 segg.

[93] Cfr. *In Crat.* XCVI, p. **47**, 12-16.

[94] Cfr. *ibid.* CXIII, p. **66**, 11-13.

Note al cap. II

[1] Cfr. *supra*, nel presente saggio introduttivo, cap. I, p. 191, nota n. 2.

[2] Su ciò si veda l'introduzione di Romano alla sua traduzione, op. cit., p. xviii, e le motivazioni di carattere filologico ivi addotte e il volume di van den Berg, *Proclus'* Commentary on the Cratylus etc., op. cit., p. 94.

[3] Proclo viene esplicitamente nominato nei seguenti paragrafi: XXX, XLIX, LVIII, CXIII, CLIV. Si tenga inoltre presente che, come osserva Pasquali nella *Praefatio* della sua edizione critica alle pp. v segg., molte sono le differenze e le peculiarità (nonché quelle che appaiono, di fatto, imprecisioni e imperfezioni) di carattere stilistico individuabili nel testo di questo commento rispetto agli altri commentari attribuiti a Proclo.

[4] Cfr. Pasquali in apparato p. 113: «*reliqua periere iam in archetypo*».

[5] Come osserva van den Berg, *Proclus'* Commentary on the Cratylus etc., op. cit., p. 97, anche se gli estratti degli scolî procliani al *Cratilo* sembrano sostanzialmente seguire il testo platonico, non è sempre chiaro in che modo essi si riferiscano precisamente al dialogo platonico o siano collegati fra loro.

[6] Sul modo in cui Proclo mostra la superiorità di Platone rispetto ad Aristotele si veda il già citato articolo di Longo, *Platonismo e aristotelismo a confronto* etc., cit., in particolare pp. 63 segg.

[7] A proposito della stretta relazione fra la prospettiva logico-psichica e quella teologica nel commento in oggetto si veda lo studio preparatorio all'edizione critica di G. Pasquali, *Prolegomena ad Procli commentarium in "Cratylum"*, «Studi italiani di filologia classica» XIV (1906), 127-152, ove viene sottolineato come il testo del commento sia stato trasmesso sia in codici riportanti parti dei testi propriamente teologici di Proclo, ovvero la *Teologia Platonica*, gli *Elementi di teologia* e il *Commento al Parmenide*, sia anche in codici in cui erano presenti commenti ad alcune opere aristoteliche di logica, come i *Topici* e gli *Analitici Primi*. Su tale intreccio si veda anche Longo, *Platonismo e aristotelismo a confronto* etc., cit., pp. 56 segg., in cui, tra l'altro, viene citato proprio lo studio di Pasquali appena indicato (cfr. *ibid*. p. 58 nota n. 8).

[8] A proposito della finalità del *Cratilo* nella prospettiva esegetica procliana, scrive van den Berg, *Proclus'* Commentary on the Cratylus etc., op. cit., p. 197: «The ultimate aim of the *Cratylus* is self-knowledge».

[9] Su ciò rinvio al mio volume *Tra esegesi e teologia* etc., op. cit., pp. 84 segg.

[10] Per un inquadramento generale sulla natura e struttura dei commentari neoplatonici rinvio ad Abbate, *Proclo interprete della* Repubblica, op. cit, in particolare pp. lxiv segg. Per quel che concerne nello specifico la struttura del *Commento al Cratilo* si veda l'utile sintesi di van den Berg, *Proclus'* Commentary on the Cratylus etc., op. cit., pp. 95 segg. e 197-199. Sullo stesso tema si veda anche l'introduzione di Romano alla sua traduzione, op. cit., pp. xvii-xviii e, dello stesso autore, il contributo *Proclo lettore e interprete del* Cratilo, contenuto nel già citato volume J. Pépin – H.D. Saffrey (éd.), *Proclus, lecteur et interprète des anciens*, 113-136, in particolare pp. 113-115.

[11] Su tutto ciò cfr. *In Crat.* I, p. **1**, 1 segg. Occorre qui ricordare che περὶ ὀνομάτων ὀρθότητος, cioè "sulla correttezza dei nomi", è il sottotitolo – probabilmente scelto dallo stesso Trasillo di Mende (il noto astrologo di Tiberio, editore antico delle opere di Platone) – con cui viene indicato il tema principale del *Cratilo*.

[12] Su ciò si veda, in particolare, Proclo, *Theol. Plat.* VI 4, 20, 20 segg. In un passo del suo *Commento al Timeo* [d'ora in poi *In Tim.*], Proclo attribuisce la "potenza assimilatrice" anche agli dèi giovani, ovvero – come si dirà più dettagliatamente in seguito – a quelle divinità che, in conseguenza della determinazione e divisione operata dagli dèi ipercosmici dell'azione demiurgica originariamente unitaria, vengono identificate da Proclo con gli dèi encosmici, in quanto questi ultimi devono imitare l'attività demiurgica nell'ambito degli esseri particolari e corruttibili: su ciò cfr. *In Tim.* III, 2, 1 segg. (ed. Diehl).

[13] Sulla "potenza assimilatrice" nel *Commento al Cratilo* di Proclo si veda il contributo di De Piano, *L'*ἀφομοιωτικὴ δύναμις *de l'âme* etc., cit., e della stessa autrice l'articolo *Le nom en tant qu'image (*εἰκών*)* etc., cit, in particolare pp. 3 seg.

[14] Su ciò cfr., ad esempio, Proclo, *In Tim.* III, 243, 24 segg., ove si afferma che alle anime appartiene in modo specifico la facoltà di parlare e che il λόγος fa parte della loro natura in senso

essenziale. A tale proposito si veda il contributo di J. Trouillard, *L'activité onomastique selon Proclos*, in: AA. VV., *De Jamblique à Proclus, neuf exposés suivis de discussions*, «Entretiens sur l'Antiquité Classique», Vandoeuvres–Genève 1975, 239-251, in particolare pp. 239-241.

[15] A questo proposito si veda, ad esempio, Aronadio, *I fondamenti della riflessione di Platone sul linguaggio* etc., op. cit., in particolare pp. 69-81 e la mia recensione a questo volume in «Athenaeum» 103/5 (2015), 662-666. Sulla stessa questione si veda, per un'interpretazione in parte differente, anche Ademollo, *The* Cratylus *of Plato* etc., op. cit. in particolare pp. 1-6. Per il senso complessivo della riflessione di Platone sul linguaggio rinvio inoltre alle considerazioni da me proposte nel contributo *Il problema del linguaggio nel mondo greco e il* Cratilo *di Platone*, in: M. Negri (a cura di), *Navādhyāyī*, Roma 1996, 233-253 e nell'articolo *Oltre la* stasis *delle parole: tra 'Cratilo' e 'Repubblica', la funzione del linguaggio nella prospettiva platonica*, «Rivista Italiana di Linguistica e di Dialettologia» V (2003), 71-83.

[16] Su ciò cfr. *In Crat.* LI, p. **19**, 15-18: qui si afferma che la νομοθετική, cioè la nomotetica che è l'arte o la scienza che consente di formare e attribuire i nomi corretti alle cose, fa sussistere i nomi come ἀγάλματα delle cose proprio sulla base della ἀφομοιωτικὴ δύναμις, imitando e riproducendo per mezzo di determinati suoni la τῶν ὄντων φύσις, vale a dire la natura degli enti. È opportuno segnalare che la concezione del nome come ἄγαλμα del divino è rintracciabile anche nel *De divinis nominibus* dello Pseudo-Dionigi Areopagita che, anche in altri testi, riprende tematiche proprie della tradizione neoplatonica e in particolar modo della riflessione procliana, reinterpretandole alla luce del pensiero cristiano. Sul rapporto tra la concezione procliana del nome divino come ἄγαλμα e quella dello Pseudo-Dionigi si rinvia a H.D. Saffrey, *Nouveaux liens objectifs entre le Pseudo-Denys et Proclus,* «Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques» 63 (1979), 3-16; una versione inglese di questo saggio si trova in: H.J. Blumenthal – R.A. Marcus (eds.), *Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in honour of H.A. Armstrong*, London 1981, 64-74, note pp. 246-248. Si veda inoltre lo studio di J. Pépin, *Linguistique et théologie dans la tradition platonicienne*, in *Linguaggio. Scienza-Filosofia-Teologia*, «Atti del XXV convegno di

assistenti universitari di filosofia», Padova 1981, 23-53, in particolare pp. 46 segg. Per alcune interessanti e suggestive considerazioni desunte da un confronto fra la concezione dei nomi divini in Proclo e quella dello Pseudo-Dionigi si veda G. Bader, *Die Emergenz des Namens. Amnesie – Aphasie – Theologie*, Tübingen 2006, in particolare pp. 85-97.

[17] Cfr. *In Crat.* CLXVI, p. **90**, 24 segg., passo al quale si è già accennato nel cap. I del presente saggio (cfr. *supra* p. 31).

[18] Su ciò si veda nel cap. precedente p. 17.

[19] A tale proposito Longo, *Platonismo e aristotelismo a confronto* etc., cit., p. 63, osserva giustamente: «in Platone non c'è una mera logica come in Aristotele, ma una logica sempre connessa all'ontologia, ovvero la dialettica nella sua accezione più nobile».

[20] Su ciò si veda *In Crat.* LI, p. **19**, 19 segg.

[21] Sulla potenza/facoltà assimilatrice e sui nomi come "statue"/"riproduzioni" delle cose si veda quanto è stato detto nel cap. precedente, pp. 53 segg.

[22] Sull'analogia tra il dialettico e la Monade Cronia cfr. *In Crat.* LXIII, p. **27**, 20 segg. Nel paragrafo LXIII la considerazione relativa all'analogia fra il dialettico e Crono offre a Proclo lo spunto per un *excursus* sul rapporto e sulla interconnessione di carattere metafisico-teologico, anche alla luce della tradizione mitica, tra Crono e Zeus Demiurgo. Sul ruolo di Crono e di Zeus all'interno della prima triade intellettiva, si veda nel presente saggio introduttivo il cap. I, p. 34.

[23] Cfr. *In Crat.* LXVII, p. **29**, 1 segg.

[24] Il paragrafo LXXI dell'*In Crat.* è il più ampio e complesso dell'intera raccolta: conta circa 7 pagine, da p. **29**, 21 a p. **35**, 15.

[25] Cfr. Platone, *Cratilo* 394e4 segg.

[26] Su ciò cfr. *In Crat.* LXXXVIII, p. **44**, 8 segg.

[27] Cfr. *In Crat.* XCIII, p. **46**, 21 segg. Sulla natura e sul ruolo della telestica si veda *supra* nel presente saggio introduttivo cap. I § 5, pp. 45 segg.

[28] Sul *curriculum* o *cursus studiorum* nel tardo Neoplatonismo e sul ruolo del *Cratilo* al suo interno si veda *supra* nel cap. I il § 3. Sulla valenza etica e sulla funzione per l'educazione morale di questa parte del commentario procliano si veda anche van den Berg, *Proclus'* Commentary on the Cratylus etc., op. cit., pp. 130 seg.

[29] A tale proposito osserva giustamente VAN DEN BERG, *ibid.*, p. 96: «<Proclus> tries to interpret the etymologies of divine names in such a way that they are consistent with his own Neoplatonic theology».

[30] Su ciò cfr. *supra* cap. I, p. 201, nota n. 51.

[31] Sull'ordinamento connettivo nella dimensione intelligibile-intellettiva si veda *supra* cap. I § 4, p. 33.

[32] Su ciò cfr. in particolare *In Crat.* CXI, p. **64**, 24 seg.

[33] Su ciò cfr. *In Crat.* CXV, p. **67**, 7 segg.

[34] Sulla divisione della demiurgia universale si veda *In Crat.* CL, p. **85**, 4 segg.

[35] Cfr. *In Crat.* CLXII, p. **89**, 26: τὸ πλάτος τῶν νοητῶν.

[36] Cfr. *In Crat.* CLXXI, p. **94**, 16 segg., ove le dee Demetra, Era e Persefone, vengono indicate come "Monadi generatrici di vita" (ζωογονικαὶ μονάδες).

[37] Su ciò cfr. *Cratilo* 406b1-6.

[38] È opportuno precisare che nel *Cratilo* Platone indica ciò che è "per convenzione" con συνθήκῃ e non con θέσει, come fa invece Proclo che si rifà all'uso invalso successivamente. Di fatto, il termine συνθήκη rispetto a θέσις è semanticamente più ricco, in quanto in esso è implicito, oltre al significato di "convenzione", anche quello di "patto" e "accordo".

[39] Le opposte tesi di Cratilo ed Ermogene vengono presentate in linea generale da Platone rispettivamente in *Cratilo* 383a4 segg. e 384c9 segg.

[40] Cfr. *In Crat.* X, p. **4**, 11-13: [...] ἐπικρίνας [*scil.* Socrate] ἔδειξε τὰ μὲν αὐτῶν εἶναι φύσει, τὰ δὲ καὶ θέσει, οἷον τύχῃ γεγονότα.

[41] Cfr. *In Crat.* XII, p. **5**, 3 seg.: καὶ διὰ τοῦτο τὰ ὀνόματα πάντα φύσει καὶ πάντα θέσει, καὶ τὰ μὲν φύσει τὰ δὲ θέσει.

[42] Su ciò cfr. *In Crat.* XIII, p. **5**, 5 segg. ove viene affermato esplicitamente che Cratilo ed Ermogene non erano in grado di sostenere la loro propria tesi in modo universale (οὐκ ἠδύναντο καθολικῶς τὸ οἰκεῖον κατασκευάσαι). A tale proposito cfr. ROMANO, *Proclo lettore* etc., op. cit., p. 121, che scrive: «essi [*scil.* Cratilo ed Ermogene] perciò, commenta Proclo, non possono dare al loro rispettivo punto di vista un fondamento universale».

[43] Cfr. *In Crat.* XIII, p. **5**, 9 seg.: [...] ὁ Σωκράτης [...] διήρθρωσεν τὰ πράγματα ἐπιστημονικῶς.

[44] Come si è detto precedentemente, tra gli esempi di "concezioni-φύσει dei nomi", quale è quella sostenuta da Cratilo,

vengono citate la posizione di Pitagora e quella di Epicuro, anche se queste ultime risultano nel riferimento procliano profondamente diverse fra loro: Pitagora parlerebbe di un originario e sapientissimo impositore dei nomi che coincide per Proclo con l'Anima che imita l'Intelletto e i suoi oggetti e che denomina le cose in base alla loro natura essenziale (§ XVI, p. **6**, 1 segg.); la concezione di Epicuro viene invece considerata φύσει in base al fatto che egli considera il nominare come il vedere e l'udire, cioè come un atto naturale prodotto da organi naturali per riprodurre, originariamente, suoni che evocano particolari azioni e stati (§ XVII, p. **7**, 23 segg.). Come sostenitori di "concezioni-θέσει", alla maniera di Ermogene, vengono citati Democrito e Aristotele (§ XVI, p. **5**, 26 seg.). Nel caso di Democrito vengono anche enunciate in dettaglio le sue quattro argomentazioni a sostegno della tesi secondo cui i nomi sono per convenzione (§ XVI, p. **6**, 20 segg.).

[45] Cfr. *In Crat.* XVII, p. **7**, 18: τὸ φύσει τετραχῶς [*scil.* ἐστί].

[46] La parte di testo in cui viene chiarito in quale senso Socrate intenderebbe l'espressione *per natura* è per la verità non del tutto perspicua. In *In Crat.* XVII, p. **8**, 7-11 si afferma che per Socrate i nomi sono per natura secondo il quarto significato (su ciò si veda, nel presente volume, la nota di commento al passo, p. 570, nota n. 80), «nel senso che essi, da un lato, sono prodotti di riflessione scientifica e non di stimolo naturale, bensì di anima immaginante [cioè che si raffigura nella mente immagini delle cose], dall'altro sono stati posti originariamente in modo appropriato alle cose nella misura del possibile» (ὡς διανοίας μὲν ἐπιστήμονος ἔκγονα [*scil.* ὀνόματα] καὶ οὐχὶ ὀρέξεως φυσικῆς, ἀλλὰ ψυχῆς φανταζομένης, οἰκείως δὲ τοῖς πράγμασι τεθέντα ἐξ ἀρχῆς κατὰ τὸ δυνατόν). Proclo, quindi, si riferisce qui all'attività di pensiero dell'anima che conosce l'essenza delle cose e che è perciò in grado di rappresentarla, tramite la facoltà immaginativa, prima in forma di concetto e poi di nome.

[47] Il nome dunque, secondo la concezione procliana, è un prodotto *artificiale* (vale a dire *per convenzione*) realizzato dal pensiero per il tramite della combinazione di determinati suoni, ma nello stesso tempo è *per natura* proprio perché esso è immagine della cosa cui è riferito. Circa il ruolo del nome come *immagine* nella prospettiva filosofica di Proclo si veda E.A. MOUTSOPOULOS, *Les structures de l'imaginaire dans la philosophie de Proclus*, Pa-

ris 1985, in particolare pp. 74 segg. e De Piano, *Le nom en tant qu'image (*εἰκών*)* etc., cit., in particolare pp. 6 segg.

[48] Cfr. *Cratilo* 434e1 segg. Si tratta dell'argomento con cui Socrate dimostra che in base alla concezione-φύσει sostenuta da Cratilo si dovrebbe ipotizzare che anche gli elementi primi (cioè le singole lettere e i singoli suoni) che formano le parole devono implicare in se stessi un significato; tuttavia vi sono parole il cui significato contraddice quello attribuito alle singole lettere. Si tratta sostanzialmente dell'argomento della semantizzazione dei suoni, per il quale rinvio ancora ad Abbate, *Il problema del linguaggio* etc., cit., in particolare pp. 245-248.

[49] Cfr. *In Crat.* LVIII, p. **26**, 2 seg.: διττὸν γὰρ ἦν τὸ φύσει ὥσπερ καὶ τὸ θέσει.

[50] Cfr. Ammonio, *In Aristotelis De interpretatione commentarius* [d'ora in poi *In De int.*], 34, 17 segg. (ed. Busse): si tratta del commento relativo al passo II, 16a 21-29 dell'opera aristotelica. Per l'accostamento di questa parte del testo di Ammonio al commentario procliano al *Cratilo* si veda Sheppard, *Proclus' philosophical method* etc., op. cit., pp. 147 segg., benché l'autrice se ne serva in una prospettiva esegetica del tutto diversa rispetto a quella qui proposta.

[51] Su ciò cfr. Ammonio, *In De int.* 34, 20-22: ῥητέον ὅτι διχῶς λέγεται τὸ φύσει παρὰ τοῖς φύσει εἶναι τὰ ὀνόματα διαταξαμένοις, ὁμοίως δὲ καὶ τὸ θέσει διχῶς παρὰ τοῖς θέσει αὐτὰ εἶναι τιθεμένοις.

[52] Su tutto ciò cfr. *ibid.* 34, 22 segg.

[53] È opportuno sottolineare che le posizioni di Cratilo ed Ermogene, pur essendo opposte fra loro, vengono in certo modo implicitamente accomunate da Ammonio per la loro eccessiva radicalità.

[54] Su ciò cfr. Ammonio, *In De int.* 35, 13 segg.

[55] Cfr. *ibid.* 36, 22-24: δῆλον οὖν ὅτι συντρέχει τὸ δεύτερον τῶν <τοῦ> φύσει σημαινομένων τῷ δευτέρῳ τῶν <τοῦ> θέσει· τὰ γὰρ ὑπὸ τοῦ ὀνοματοθέτου τιθέμενα ὡς μὲν οἰκείως ἔχοντα πρὸς τὰ πράγματα, οἷς κεῖνται, φύσει ἂν καλοῖντο, ὡς δὲ τεθέντα ὑπό τινος θέσει. Sulla base di quanto viene qui affermato da Ammonio, appare implicitamente chiaro come, a suo giudizio, nella concezione di Socrate sulla natura dei nomi il carattere φύσει e quello θέσει risultino strettamente intrecciati fra loro.

[56] Cfr. *ibid.* 37, 1 segg.

[57] Cfr. *In Crat.* XVII, p. **8**, 2 segg.: διὸ καὶ ἴδιόν φησιν [*scil.* Κρατύλος] ἑκάστου πράγματος εἶναι τὸ ὄνομα ὡς οἰκείως τεθὲν ὑπὸ τῶν πρώτως θεμένων ἐντέχνως καὶ ἐπιστημόνως.

[58] Su ciò e sulla posizione generale sostenuta da Ammonio nel suo commento al *De interpretatione* di Aristotele si veda VAN DEN BERG, *Proclus'* Commentary on the Cratylus etc., op. cit., in particolare p. 108, n. 42 e pp. 201-205.

[59] È corretto anche quanto SHEPPARD, *Proclus' philosophical method* etc., cit., p. 143, scrive: «I have no doubt that Ammonius attended Proclus' lectures on the *De int.*, took assiduous notes and used these together, perhaps, with other material when he came to lecture on the *De int.* himself. Proclus and Ammonius both set Plato's *Cratylus* and Aristotle's *De interpretatione* side by side and saw them, quite rightly, as concerned fundamentally with the same philosophical questions».

[60] Cfr. *supra* p. 208, nota n. 16.

[61] Cfr. *In Crat.* XLVIII, p. **16**, 12 seg.: ὄργανον [*scil.* τὸ ὄνομα] γάρ ἐστιν διδασκαλικὸν καὶ ἐκφαντορικὸν τῆς τῶν πραγμάτων οὐσίας.

[62] Come scrive SHEPPARD, *Proclus' philosophical method* etc., cit., p. 146: «Proclus has good reason to use the term ἐκφαντορικόν, for it assists him in interpreting Plato in terms of his own theory of language».

[63] Cfr. *In Crat.* I, p. **1**, 4-9, ove, per spiegare il fatto che vi sono nomi indefiniti (ἀόριστα), cioè non determinati da un'effettiva corrispodenza con i loro referenti, e circolanti in modo casuale e fortuito (τύχῃ καὶ αὐτομάτως περιφερόμενα), vale a dire non prodotti da un'effettiva conoscenza, si fa riferimento alla natura particolare (ἡ μερικὴ φύσις) delle anime umane. A tale proposito si deve precisare che nella prospettiva neoplatonica la dimensione del particolare e dell'individuale nel mondo della generazione risulta intrinsecamente segnata da una molteplicità tendenzialmente frammentaria ed al contempo soggetta all'instabilità del divenire. All'opposto, in ciò che è universale regnano sempre la permanenza e la stabilità ontologiche, oltre che la semplicità e la purezza proprie di ciò che è originario e privo di qualunque commistione o contatto con il mondo fenomenico.

[64] A tale proposito si può citare quanto scrive VAN DEN BERG, *Proclus'* Commentary on the Cratylus etc., op. cit., p. 197: «Our

capacity to coin correct names hints at our capacity for knowledge of the Forms».

[65] Cfr. *In Crat.* X, p. **4**, 13-14: τὰ μὲν γὰρ ἐπὶ τοῖς ἀϊδίοις μᾶλλον τοῦ φύσει μετέχει, τὰ δ' ἐπὶ τοῖς φθαρτοῖς μᾶλλον τοῦ τυχαίου. Qui l'aggettivo sostantivato τύχαιον ha sostanzialmente lo stesso valore dell'espressione τὸ θέσει. Su ciò appare rilevante quanto afferma Hirschle, *Sprachphilosophie* etc., op. cit., p. 8 segg., ove viene a più riprese mostrato che Proclo considera sostanzialmente sinonimiche le espressioni θέσει e τύχῃ. La concezione della differenza fra nomi riferiti a cose eterne e a cose corruttibili si ritrova, proprio in rifeirmento al *Cratilo*, anche in Proclo, *In Alc.*, p. 22, 11-15: ὁ ἐν τῷ Κρατύλῳ Σωκράτης τὰ μὲν ἐπὶ τῶν ἀϊδίων εἶναί φησιν ὀνόματα τῆς τῶν πραγματων φύσεως μᾶλλον ἐφαπτόμενα, τὰ δὲ ἐπὶ τῶν γιγνομένων καὶ φθειρομένων πολυειδῶς ἐξαλλαττόμενα καὶ πολὺ τοῦ θέσει μετέχοντα διὰ τὴν τῶν ὑποκειμένων αὐτοῖς ἄστατον φοράν, ossia «nel *Cratilo* Socrate afferma che i nomi relativi a referenti eterni sono maggiormente in contatto con la natura delle cose, mentre quelli relativi a referenti che sono in divenire e si corrompono sono soggetti a molteplici forme di mutamento e partecipano in larga misura di ciò che è per convenzione per via dell'instabile mobilità dei loro sostrati». In questo passo, dunque, la convenzionalità dei nomi riferiti alle cose corruttibili viene esplicitamente ricondotta all'intrinseca instabilità che caratterizza la natura di tutti i referenti partecipi della dimensione del divenire.

[66] Cfr. *In Crat.* X, p. **4**, 15 seg.: ὁ γὰρ τὸν ἑαυτοῦ παῖδα Ἀθανάσιον καλέσας δηλοῖ τὴν περὶ ταῦτα [*scil.* i referenti corruttibili] τῶν ὀνομάτων πλημμέλειαν. Più avanti, al § LI, p. **18**, 25 seg., vengono indicati come esempi della casualità/arbitrarietà e dunque della fallibilità dei nomi riferiti ad esseri mortali, oltre ad Ἀθανάσιος (dal sostantivo ἀθανασία, cioè "*immortalità*"), Ἀμβρόσιος (dall'aggettivo ἀμβρόσιος, ovvero "*immortale*") e Πολυχρόνιος (dall'aggettivo πολυχρόνιος, vale a dire "*di lunga durata*", "*longevo*"): questi antroponimi sono "arbitrari" in quanto non esprimono la natura di colui che viene così chiamato, bensì, piuttosto, l'augurio e la speranza che un padre ha nei riguardi della vita del figlio. I tre antroponimi in questione, avendo un'etimologia "trasparente" (ovvero immediatamente coglibile), sono interpretati correttamente e senza forzature da

Proclo. Per l'etimologia scientifica del termine greco ἀμβροσία e dell'aggettivo ἀμβρόσιος (<ἀ- privativo e βροτός, a sua volta dall'ie. **mr̥tós*), si veda il fondamentale articolo di R. Lazzeroni, *Il nettare e l'ambrosia. Su alcune denominazioni indoeuropee della morte*, «Studi e Saggi Linguistici» XXVIII (1988), 177-199.

[67] Cfr. *In Crat.* X, p. **4**, 16-18: ἔτι δὲ καὶ τῶν ὀνομάτων ἐχόντων εἶδος καὶ ὕλην, κατὰ μὲν τὸ εἶδος μᾶλλον τοῦ φύσει μετέχουσι, κατὰ δὲ τὴν ὕλην μᾶλλον τοῦ θέσει.

[68] Per il commento di questo passo platonico si veda Ademollo, *The* Cratylus *of Plato* etc., op. cit., pp. 155-178.

[69] L'antroponimo Ἀστυάναξ, composto da ἄστυ ("città") e ἄναξ ("signore"), viene a significare propriamente "signore della città"; mentre Ἕκτωρ, dal sostantivo ἕκτωρ ("colui che tiene saldamente", da cui "sostegno") ricondotto correttamente al verbo ἔχω, viene a significare "colui che sostiene" la città di Troia.

[70] Cfr. *In Crat.* LXXX, p. **37**, 22-25 ove a proposito dei nomi Ἀστυάναξ e Ἕκτωρ si afferma: ὁ μὲν φιλόσοφος εἰς τὸ εἶδος καὶ τὸ σημαινόμενον βλέπων παραπλήσια αὐτὰ καλεῖ, οἱ δὲ γραμματικοὶ εἰς τὴν ὕλην καὶ τὰς συλλαβὰς καταφερόμενοι ἀνομοιότατα αὐτὰ ἂν φαῖεν. In effetti si potrebbe dire che per Proclo l'analisi *filosofica* dei nomi è diversa da quella *grammaticale* poiché differenti sono i rispettivi metodi ed obiettivi.

[71] Hirschle, *Sprachphilosophie* etc., op. cit., p. 7, traduce i termini εἶδος e σημαινόμενον rispettivamente con "*Bedeutung*" e con "*Bezeichnete*".

[72] Questa concezione è esplicitamente espressa da Proclo in un passo illuminante del libro IV del *Commento al Parmenide* [d'ora in poi *In Parm.*], 851, 6-9 (ed. Steel): τὰ ἄρα ὀνόματα, εἴπερ ἐστὶν ἀγάλματα τῶν πραγμάτων λογικὰ, τῶν ἀΰλων ἐστὶν εἰδῶν πρώτως, δευτέρως δὲ τῶν αἰσθητῶν· ἐκεῖθεν ἄρα καὶ τὴν οὐσίαν ἔχει καὶ τὴν ἐπωνυμίαν τὰ τῇδε, ossia «quindi i nomi, visto che sono immagini linguistiche delle cose, lo sono in primo luogo delle Forme immateriali, mentre in secondo luogo delle entità sensibili: è da quella dimensione, di conseguenza, che anche le cose di questo nostro mondo posseggono sia l'essenza sia la denominazione». Su ciò si veda anche *ibid*. 852, 30 seg., ove si dice esplicitamente che gli ὀνόματα sono relativi in primo luogo ai νοητὰ εἴδη, vale a dire alle "Forme intelligibili".

[73] In tale concezione sembra possibile cogliere forse la più grande differenza che sussiste fra una riflessione linguistica come quella di Proclo e i presupposti teorici della moderna linguistica strutturale: nella prospettiva platonizzante procliana ciò che dà "forma" e valore alla materia fonico-segnica è l'immagine concettuale che funge, nell'ambito dei nomi, da modello eidetico e che deve essere espressa, in forma di significato, nel nome mediante suoni e segni specifici. Secondo la moderna linguistica strutturale invece potremmo dire che a dare "forma" e valore ai suoni di una lingua è il sistema fonologico, cioè l'insieme dei rapporti distintivi che caratterizzano un fonema rispetto a tutti gli altri all'interno di una stessa lingua.

[74] Su ciò cfr. *In Crat.* LXXXV, p. **40**, 7-9, ove si afferma che chi intende fare etimologie deve conoscere le proprietà delle singole lettere dell'alfabeto (τὰς τῶν στοιχείων ἰδιότητας): in base ad esse infatti viene mostrata la ὀρθότης dei nomi e la loro συγγένεια rispetto alle cose.

Note al cap. III

[1] Su ciò cfr. ad esempio *Theol. Plat.* IV 6, 23, 8 seg., ove Proclo, in riferimento al "luogo sovraceleste" di cui si parla nel *Fedro* di Platone, afferma che esso, posto al livello dell'ordinamento intelligibile-intellettivo, risulta articolato e diviso in base alla molteplicità delle Forme (διῄρηται κατὰ τὸ πλῆθος τῶν εἰδῶν). D'altro canto in *Theol. Plat.* V 9, 33, 1 seg. si dice che è nell'ordinamento intellettivo di Crono che si trova la processione perfettamente compiuta delle Forme (ἡ παντελὴς τῶν εἰδῶν πρόοδος). Il Demiurgo, a sua volta, plasma e ordina il cosmo sulla base della pluralità determinata e definitivamente dispiegata delle Forme, che originariamente risultano comprese in maniera non dispiegata e non pluralizzata nell'estremità inferiore dell'ordinamento puramente intelligibile, vale a dire nel "Vivente intelligibile" (o anche, secondo l'espressione παντελὲς ζῷον impiegata da Platone nel *Timeo*, "Vivente compiutamente perfetto") che costituisce il modello intelligibile del cosmo: su ciò cfr. ad esempio *Theol Plat*. V 29, 108, 5-13.

[2] Su ciò si veda ad esempio *Theol. Plat.* V 27, 101, 20 ove Proclo afferma che in Zeus Demiurgo si trova in modo intellet-

tivo (νοερῶς) il "Vivente compiutamente perfetto" (τὸ παντελὲς ζῷον).

[3] Sull'interpretazione procliana della definizione del Demiurgo come ποιητὴς καὶ πατήρ, "Artefice e Padre", tratta dal *Timeo* platonico (28c3), si veda *Theol. Plat.* V 16, 52, 9 segg. Per la definizione, di origine omerica, di Zeus come "Padre sia di uomini sia di dèi" nell'*In Crat.*, cfr. ad esempio § XCIV, p. **46**, 30 seg., § XCVIII, p. **48**, 7 seg. e § CXIV, p. **66**, 24 seg.

[4] Cfr. *In Crat.* § LI, p. **20**, 1 seg.

[5] Cfr. *ibid.* 16-18: καὶ χρὴ [...] πάντα [*scil.* ὀνόματα] ἀνάγειν εἰς τὸν ἕνα δημιουργὸν τὸν νοερὸν θεόν.

[6] Cfr. Platone, *Cratilo* 388b13-c1: ὄνομα ἄρα διδασκαλικόν τί ἐστιν ὄργανον καὶ διακριτικὸν τῆς οὐσίας.

[7] Cfr. *In Crat.* § LI, p. **20**, 18-21: ὅθεν καὶ τὸ ὄνομα διττὰς ἔχει δυνάμεις, τὴν μὲν διδασκαλικὴν τῶν ἐννοιῶν καὶ κοινωνίας αἰτίαν, τὴν δὲ διακριτικὴν τῆς οὐσίας, ἐπεὶ καὶ ὁ δημιουργὸς διττὰς ἔχει δυνάμεις, ταὐτοποιόν τε καὶ ἑτεροποιόν.

[8] Cfr. *In Crat.* § LII, p. **20**, 22-26.

[9] Cfr. *In Crat.* § LI, p. **20**, 2 segg. In questa parte del § LI, oltre al rinvio specifico al *Timeo*, per mostrare come Zeus Demiurgo sia il Primissimo Onomaturgo, viene fatto riferimento anche a *Fedro* 255c1 segg., ove si afferma che ἵμερος ("desiderio amoroso") è un nome posto direttamente da Zeus (cfr. *In Crat.* LI, p. **20**, 7-10).

[10] Come scrive Beierwaltes, *Proclo. I fondamenti* etc., op. cit., p. 189: «la possibilità di cogliere il senso dell'ente nella parola si fonda sulla parola del pensiero demiurgico, che dà senso e realtà, e viene prima di ogni parola pronunciata nel tempo».

[11] Su ciò cfr. *In Crat.* § LI, p. **19**, 24-26: καί μοι δοκεῖ τὸν «νομοθέτην» ὁ Πλάτων ἀνάλογον ἱδρύων τῷ ὅλῳ δημιουργῷ. Che il "nomoteta" sia analogo al Demiurgo è ribadito nel medesimo paragrafo a p. **20**, 4.

[12] Su ciò si veda P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris 1999 (ed. orig. 1968-1980), s.v. ἐτεός. Si tenga altresì presente che la forma maschile ἐτεός non è attestata.

[13] Su ciò cfr. ad esempio *In Crat.* § CXXXV, p. **78**, 18 seg., ove si afferma, in sostanza, che gli oggetti di pensiero/intellezione dell'Anima (intesa come ipostasi, ovvero come livello di realtà autonomo) non sono dello stesso rango (συστοίχως) dell'Intelletto

(da intendersi, a sua volta, in senso ipostatico), ma sono “a livello di immagine” (εἰκονικῶς) rispetto a quello e in rapporto di inferiorità. A proposito del fatto che l’anima conosce la realtà eidetica solo a livello di immagine – e quindi non in modo originario – fondamentale è anche quanto Proclo afferma negli *Elementi di Teologia* [d’ora in poi *El. Theol.*], prop. 194, p. 170, 2 seg. (ed. Dodds): τῶν νοερῶν [...] εἰδῶν ψυχὴ δευτέρως ἔχει τὰς ἐμφάσεις, vale a dire: «l’Anima [anche qui intesa nel senso di ipostasi] delle Forme intellettive possiede, ad un livello derivato e inferiore [*scil.* rispetto all’Intelletto], i riflessi».

[14] Sull’interpretazione medioplatonica del *Timeo*, alla quale si può qui solo accennare, si veda F. Ferrari, *L’esegesi medioplatonica del* Timeo*: metodi, finalità, risultati*, in: F. Celia – A. Ulacco (a cura di), *Il* Timeo*. Esegesi greche, arabe, latine*, Pisa 2012, 81-131; dello stesso autore si veda anche *Dottrina delle idee nel medioplatonismo*, in: F. Fronterotta – W. Leszl (a cura di), *Eidos-Idea. Platone, Aristotele e la tradizione platonica*, Sankt Augustin 2004, 233-46. Per un inquadramento storico-filosofico complessivo della riflessione medioplatonica si veda M. Bonazzi, *Il platonismo*, Torino 2015, pp. 73-109.

[15] Su ciò cfr. ad esempio Proclo *In Parm.* III, 791, 10 segg., ove in sostanza viene dimostrato che nel Demiurgo il pensare se stesso corrisponde al pensare le Forme in base alle quali viene plasmato il cosmo, e ciò implica il far sussistere le cose.

[16] Su ciò cfr. *Theol. Plat.* V 17, 61, 9-14: διότι καὶ αὐτῷ τῷ εἶναι τὰ πάντα ὑφίστησιν, εἰκών ἐστιν αὐτοῦ [*scil.* del Demiurgo] τὸ ὑφιστάμενον. καὶ κατὰ τοῦτον δὴ τὸν λόγον οὐ μόνον θεός ἐστιν ὁ δημιουργός, ἀλλὰ καὶ τὸ νοητὸν ἔχει καὶ τὸ ὄντως ὂν ἐν αὑτῷ, καὶ προείληφεν οὐ τὴν τελικὴν μόνον τῶν ἐγκοσμίων αἰτίαν, ἀλλὰ καὶ τὴν παραδειγματικήν, vale a dire «in effetti, per il fatto che fa sussistere tutte le cose con il suo stesso essere, ciò che viene a sussistere è un’immagine di lui. Proprio in base a questo ragionamento il Demiurgo non solo è dio, ma ha in se stesso anche l’intelligibile ed il vero essere, ed ha in origine assunto in sé non solo la causa finale degli esseri encosmici, ma anche quella che funge da modello» (traduzione ripresa da M. Abbate, a cura di, *Proclo. Teologia Platonica*, Milano 2005).

[17] Cfr. *In Tim.* I 352, 8 seg.: αὐτῷ τῷ νοεῖν πάντα γεννῶσιν [*scil.* οἱ θεοί]. In *El. Theol.* prop. 174, p. 152, 8 segg., si affer-

ma che ogni intelletto determinato (divino) che deriva a sua volta dall'Intelletto impartecipabile, fa sussistere (ὑφίστησι) ciò che viene dopo di lui attraverso il pensare (τῷ νοεῖν).

[18] In *Theol. Plat.* I 23, 104, 23 segg., ad esempio, Proclo afferma che la sapienza (σοφία) degli dèi è una conoscenza ineffabile (γνῶσις ἄρρητος), la quale risulta unificata (ἥνωται) all'oggetto conosciuto (πρὸς τὸ γνωστόν) e all'unità complessiva intelligibile (τὴν νοητὴν ἕνωσιν) degli dèi. Proclo, dunque, sembra qui ricondurre la forma di conoscenza propria degli dèi alla natura della realtà intelligibile stessa, che originariamente determina l'intera realtà divina, fornendole al contempo la sua complessiva unità d'insieme. Infatti è nella dimensione intelligibile che in modo assolutamente originario non v'è separazione alcuna fra pensiero ed essere.

[19] Cfr. *In Crat.* LXXI, p. **33**, 7 seg.: ἐπὶ μὲν τῶν θεῶν ἥνωται τό τε ὀνομάζειν τοῦτο καὶ τὸ νοεῖν.

[20] Su ciò cfr. *In Tim.* II, 255, 20-24 ove si afferma che l'imposizione del nome è, nella realtà divina, ποίησις, vale a dire "produzione", "realizzazione", dal momento che in tale dimensione non v'è separazione tra pensiero ed attività demiurgica (ἡ νόησις ἐκεῖ οὐκ ἀποτέτμηται τῆς δημιουργίας): gli dèi producono attraverso il pensare stesso (αὐτῷ τῷ νοεῖν οἱ θεοὶ ποιοῦσιν). Per questo, gli dèi, attraverso il denominare stesso (αὐτῷ τῷ ὀνοματίζειν), fanno sussistere (ὑφιστᾶσι) le cose (τὰ πράγματα). Sull'identità fra λέγειν, νοεῖν e ποιεῖν nel Demiurgo, il quale, a sua volta, trasmette di fatto tale proprietà anche agli dèi encosmici (gli dèi giovani di cui si parla nel *Timeo*), cfr. anche Proclo, *In Tim.* III 199, 26 seg.: ἐν γὰρ τῷ λέγειν πάντα νοεῖ, τῷ δὲ νοεῖν ποιεῖ καὶ τὰ θνητὰ γένη τῶν ζῴων, vale a dire «nel dirle pensa tutte le cose, mentre con il pensare produce anche i generi mortali dei viventi».

[21] A tale riguardo si rinvia a Hirschle, *Sprachphilosophie* etc., op. cit., p. 23.

[22] Su tutto ciò cfr. *In Crat.* LXXI, p. **33**, 9-11: ἐπὶ δὲ τῶν ἡμετέρων ψυχῶν διῄρηται [*scil.* τὸ ὀνομάζειν καὶ τὸ νοεῖν], καὶ ἄλλο μὲν ἡ νόησις, ἄλλο δὲ τὸ ὄνομα, καὶ τὸ μὲν εἰκόνος, τὸ δὲ παραδείγματος ἔχει τάξιν. Secondo la prospettiva procliana, dunque, il linguaggio umano è manifestazione della scissione fra quei medesimi ambiti che nella realtà divina risultano invece uniti l'uno all'altro.

[23] Cfr. *In Crat.* LI, p. **20**, 4 segg. Il riferimento è a *Cratilo* 389a1-3.

[24] Per ciò che segue cfr. *ibid.* pp. **18**, 29-**19**, 19.

[25] Per una breve esposizione e sintesi del tema affrontato in questo testo, che costituisce la dissertazione VI del *Commentario alla Repubblica* di Proclo, rinvio ad ABBATE, *Proclo interprete della* Repubblica, op. cit., in particolare pp. XLVII seg.

[26] Su ciò cfr. Proclo, *Commento alla Repubblica* [d'ora in poi *In R.*] I, 170, 13 segg. (ed. KROLL).

[27] Cfr. *In Crat.* LI, p. **20**, 10 segg.

[28] Cfr. di nuovo *ibid.* 16-18.

[29] Cfr. *In R.* I, 170, 21 seg.: τὰ μὲν πρώτιστα τῶν ὀνομάτων καὶ ὅσα θεῖα συνυφέστηκεν τοῖς οὖσιν κ.τ.λ., ossia «tutti quelli tra i nomi che sono primissimi e quindi divini sono venuti a sussistere insieme agli enti...».

[30] Cfr. *In Crat.* LXXVII, p. **37**, 3-5: καὶ γὰρ ἀλλήλοις αὐτοὺς [*scil.* θεούς] συνεῖναι διὰ νοήσεων καὶ γινώσκειν τὰ ἀλλήλων νοητικῶς, ἀλλ᾽ οὐκ αἰσθητικῶς.

[31] Cfr. *ibid.* p. **36**, 20 segg.

[32] Cfr. VAN DEN BERG, *Proclus'* Commentary on the Cratylus *in Context* etc., op. cit., pp. 170 segg.

[33] La questione concernente la lingua degli dèi in Omero è stata in passato oggetto di numerosi studi. Tra questi è opportuno segnalare l'ancora stimolante volume di H. GÜNTERT, *Von der Sprache der Götter und Geister: Bedeutungsgeschichtliche Untersuchungen zur homerischen und eddischen Göttersprache*, Halle 1921 (rist. 1974), in particolare pp. 89-130, e l'articolo di A. HEUBECK, *Die homerische Göttersprache*, «Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft» 4 (1949/50), 197-218. Sul rapporto tra lingua divina e lingua umana in Omero si veda anche R. LAZZERONI, *Lingua degli dèi e lingua degli uomini*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia», s. II, XXVI (1957), 1-25, ora anche in: *Scritti scelti di Romano Lazzeroni*, a cura di T. Bolelli – S. Sani, Pisa 1997, 209-235. Interessanti e stimolanti sono le considerazioni proposte nell'articolo, molto più recente rispetto ai lavori precedentemente citati, di M.S. MIRTO, *Etimologia del nome e identità eroica: interpretazioni umane e divine*, «Il Nome nel testo» 9 (2007), 221-229, in particolare pp. 221-225.

[34] Su ciò si veda anche quanto osserva ADEMOLLO, *The* Cratylus *of Plato* etc., op. cit., pp. 150-152.

[35] Cfr. *Cratilo* 391d7 seg.: δῆλον γὰρ δὴ ὅτι οἵ γε θεοὶ αὐτὰ καλοῦσιν πρὸς ὀρθότητα ἅπερ ἔστι φύσει ὀνόματα, ossia «infatti è certo evidente che per lo meno gli dèi, in riferimento alla correttezza <dei nomi>, ricorrano a quelli che sono tali per natura».

[36] La concezione della superiorità di ciò che è maggiormente connotato da unità rispetto a ciò che è molteplice risulta desumibile ad esempio da quanto Proclo afferma in *El. Theol.* prop. 13, p. 14, 24 segg. e prop. 21, p. 24, 1 segg.

[37] Cfr. C.K. Ogden – I.A. Richards, *Il significato del significato. Studio dell'influsso del linguaggio sul pensiero e della scienza del simbolismo*, trad. it., Milano 1966 (ed. orig. 1923), in particolare pp. 35-38. Il ricorso al "triangolo semantico" per spiegare la concezione procliana dell'ὄνομα non risulta anacronistico se si considera che l'analisi delle relazioni esistenti fra *significato* (σημαινόμενον), *significante* (σημαῖνον) e *referente* (τυγχάνον o πρᾶγμα) risale agli stoici. D'altra parte, come osservato da Pagliaro, *Struttura e pensiero del 'Cratilo'* etc., cit., p. 75, Platone, a sua volta, «ha preceduto gli stoici nella considerazione del segno sotto l'aspetto della triplice distinzione: significante, significato, oggetto». La bibliografia sul pensiero linguistico stoico è estremamente ricca. Fra i lavori specificamente dedicati alla dottrina stoica sulla natura del segno linguistico si segnala qui, tra gli altri, il saggio di L. Melazzo, *La teoria del segno linguistico negli Stoici*, «Lingua e stile» 10 (1975), 199-230, e quello di S. Cortassa, *Pensiero e linguaggio nella teoria stoica del lektón*, «Rivista di filologia» 106 (1978), 385-394. Si veda inoltre il volume di M. Alessandrelli, *Il problema del λεκτόν nello stoicismo antico. Origine e statuto di una nozione controversa*, Firenze 2013, in particolare pp. 101-112.

[38] Cfr. J. Lyons, *Introduzione alla linguistica teorica*, trad. it., Roma–Bari 1975 (ediz. orig. 1968), p. 535.

[39] Cfr. *supra* cap. II, § 5, p. 85.

[40] Come viene precisato in *In Crat.* LXXI, p. **34**, 12, vi sono nomi che gli esseri umani ricavano dalla mera percezione sensibile e dall'opinione (τὰ δ᾽ ἐκ τῆς αἰσθήσεως καὶ δόξης): chiaramente tali nomi, in base alla prospettiva procliana, non sono in grado di cogliere la vera natura dei loro referenti e sono quindi connotati da un implicito carattere di inadeguatezza, arbitrarietà e casualità, al contrario di quelli che, invece, essendo coniati sulla base di una

necessaria conoscenza della realtà eidetica, sono in grado di riprodurre, raffigurandola, l'autentica natura delle cose.

[41] Per Proclo, dunque, è proprio la natura intrinsecamente composita del segno linguistico umano a originare la sua possibile imperfezione e inadeguatezza.

[42] Su ciò si veda *supra*, nel presente cap., pp. 103 seg.

[43] A proposito del concetto di "tradizione" in Proclo è opportuno riportare la corretta osservazione di A.D.R. Sheppard, *Studies on the 5th and 6th Essays of Proclus' Commentary on the Republic*, Göttingen 1980, p. 138: «Tradition for Proclus is not something which writers and thinkers can manipulate but something fixed and stable which different writers and thinkers can only express in different ways. This is not at all the modern concept of a literary or philosophical tradition. It is much closer to the religious notion of an eternal truth which may be reinterpreted in successive ages but remains essentially the same».

[44] Il paragrafo LXXI, oltre ad essere, come si è detto, il più lungo e ampio dell'intero commentario, è anche quello che, tra gli altri argomenti, più diffusamente affronta la questione concernente le modalità in cui all'uomo è dato conoscere i nomi divini.

[45] Cfr. *In Crat.* LXXI, pp. **33**, 28-**34**, 7.

[46] Cfr. *ibid*. pp. **31**, 30-**32**, 2.

[47] Cfr. *ibid*. p. **32**, 3 seg.: διὰ γὰρ τούτων [*scil.* τῶν θείων ὀνομάτων] καὶ ἀλλήλοις σημαίνειν τι δυνάμεθα περὶ ἐκείνων [*scil.* τῶν θεῶν].

[48] Cfr. *ibid.* 5-9: [...] οἷον Αἰγύπτιοι κατὰ τὴν ἐπιχώριον φωνὴν τοιαῦτα παρὰ τῶν θεῶν ἔλαβον ὀνόματα, Χαλδαῖοι δὲ καὶ Ἰνδοὶ ἄλλως κατὰ οἰκείαν γλῶσσαν καὶ Ἕλληνες ὡσαύτως κατὰ τὴν σφετέραν διάλεκτον. Dunque, il fatto che le medesime divinità abbiano differenti denominazioni a seconda della lingua in cui vengono invocate e celebrate è ricondotto in questo passo alla volontà stessa degli dèi, i quali, comunicando ai diversi popoli i loro nomi, garantiscono in tal modo che essi possano essere compresi e interpretati nelle diverse lingue. In tale prospettiva va inteso anche il passo di *In Crat.* LVII, p. **25**, 13-16, ove si afferma che i Greci non devono servirsi di nomi egizi o sciti o persiani per chiamare le divinità, ma di nomi greci; infatti gli dèi κλιματάρχαι, ovvero le divinità "locali" che governano specifiche regioni, gradiscono essere chiamati «negli idiomi propri delle loro specifiche regioni di appartenenza» (ταῖς τῶν οἰκείων χωρῶν διαλέκτοις).

[49] In questa prospettiva appare assolutamente chiaro il senso di quanto è affermato in *In Crat.* LXXI, p. **32**, 9-12: anche se un determinato essere divino viene chiamato dagli dèi presso i Greci Βριάρεως (“Briareo”), e in un modo diverso presso i Caldei, «si deve comunque presumere che ciascuno dei due nomi sia prodotto dagli dèi e significhi quella determinata essenza (ἑκάτερον τῶν ὀνομάτων ἔγγονον εἶναι τῶν θεῶν ὑποληπτέον καὶ σημαίνειν τὴν οὐσίαν ἐκείνην). Sembra qui possibile cogliere un implicito rinvio a *Iliade* I, 403 seg. ove si fa riferimento al gigante dalle cento braccia «che gli dèi chiamano Briareo, mentre tutti gli uomini Egeone» (ὃν Βριάρεων καλέουσι θεοί, ἄνδρες δέ τε πάντες / Αἰγαίων’ κ.τ.λ.).

[50] Cfr. *In Crat.* CXXII p. **72**, 8-10: πολλοὶ καὶ θεοὶ καὶ δαίμονες ἐκφῆναι τὴν τῶν θεῶν φύσιν ἀξιώσαντες καὶ τὰ προσήκοντα αὐτοῖς ὀνόματα παρέδοσαν. Secondo la prospettiva neoplatonica procliana, le entitià demoniche fungono, in effetti, da intermediarie e mediatrici tra la dimensione divina e quella umana.

[51] Cfr. *In Tim.* III 165, 5-7: πᾶν γὰρ τὸ δαιμόνιον τὴν μεταξὺ χώραν ἀναπληροῖ θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων, ovvero «tutto il genere demonico, infatti, ricolma la regione intermedia tra dèi e uomini».

[52] Occorre precisare che, secondo la concezione procliana, esistono anche nomi di origine puramente demonica. Su ciò cfr., ad esempio, *In Parm.* IV, 853, 3 segg., ove Proclo, oltre a quelli θεῖα (divini) ed ἀνθρώπινα (“umani”), accenna anche a ὀνόματα ἀγγελικά e δαμόνια, ossia a “nomi angelici” e “ demonici”. Anche nell’*In Crat.* si fa riferimento a nomi che sono stati posti direttamente da demoni, cfr. § CXXIII, p. **72**, 22 seg.: [...] τὰ μὲν [scil. ὀνόματα] ὑπὸ θεῶν αὐτῶν ἐτέθη, τὰ δ’ ὑπὸ δαιμόνων. Inoltre in *In Crat.* LXXI, p. **32**, 13 segg., si accenna ai nomi demonici (τὰ δαιμόνια) e angelici (τὰ ἀγγελικά) che sono più efficaci (δραστικώτερα) rispetto a quelli che ci risultano familiari e noti: qui la nozione di “efficacia” può venire ricollegata sia alla capacità dei nomi di esprimere la natura della cosa, sia, forse, alla loro valenza e potere evocativi in relazione ai riti teurgici. D’altra parte nel § LXXVI, p. **36**, 15 seg., si afferma che non solo i nomi di origine demonica sono stati tramandati presso i teologi (παρὰ τοῖς θεολόγοις: con tale termine Proclo allude, solitamente, a Omero, a Esiodo, alla poesia orfica), ma anche quelli risalenti direttamente agli dèi: infatti – viene precisato nel testo in questione – i riti compiuti nei misteri sono rivolti agli dèi stessi, non ai demoni che da

essi dipendono. Sul probabile ruolo svolto dai δαιμόνια ὀνόματα in connessione con particolari rituali e con l'evocazione di entità divine nelle pratiche teurgiche si può vedere HIRSCHLE, *Sprachphilosophie* etc., op. cit., pp. 25-28: tali nomi rientrerebbero nella categoria dei nomi magici segreti la cui efficacia in ambito teurgico è determinata da particolari combinazioni di suoni in grado di produrre un collegamento con la dimensione divina; tuttavia Proclo non fa alcun esempio di queste combinazioni di suoni dotate di particolari poteri teurgico-evocativi.

[53] Ad esempio in *In Crat.* LXXVII, pp. **36**, 25-**37**, 3 si afferma che i messaggi oracolari (τὰς φήμας) provenienti dagli dèi sono originati "senza emissione diretta di suoni" da parte loro (οὐ φθεγγομένων ἐκείνων), ma attraverso altri strumenti (ὀργάνοις) – ad esempio, come si è detto, per il tramite di specifiche configurazioni dell'aria che producono particolari tipi di suoni – in grado di fornire al nostro udito un'adeguata forma di conoscenza. Inoltre in *In Crat.* CXXII, p. **72**, 10-15 si afferma che gli dèi rivelano ai teurghi i nomi divini per mezzo dei quali questi ultimi invocano le divinità, ottenendo, così, da esse una benigna e favorevole disposizione all'ascolto. Anche alla luce di alcuni frammenti degli *Oracoli Caldaici*, di cui si è detto in precedenza, è possibile evincere come per Proclo uno dei principali contesti in cui i nomi divini vengono materialmente comunicati agli uomini sia quello della manifestazione della divinità durante il rito teurgico.

[54] Su ciò cfr. *In Crat.* LXXI, p. **33**, 18-20: qui si afferma che i nomi divini si trovano presso gli dèi in maniera occulta (κρυφίως μὲν ἐστιν παρὰ τοῖς θεοῖς) – cioè in una forma che, per la sua trascendenza, non è concesso agli uomini conoscere – ma attraverso le seconde e terze processioni, ossia attraverso gradi di entità divine differenti fino ad arrivare al genere demonico, vengono rivelati anche a quanti tra gli uomini hanno una naturale affinità con gli dèi (καὶ τῶν ἀνθρώπων τοῖς συγγενέσι πρὸς τοὺς θεούς).

[55] Sul ruolo della poesia divinamente ispirata nella concezione teologica procliana, oltre a quanto affermato a p. 128 del cap. IV del presente saggio introduttivo, si veda il volume di R. PICHLER, *Allegorese und Ethik bei Proklos.* Untersuchungen zum Kommentar zu Platons *Politeia*, Berlin 2006, in particolare pp. 67 segg.

[56] Il riferimento è al punto 391c8 segg. del *Cratilo*, ove Socrate si riferisce ad Omero come ad una fonte essenziale per apprende-

re i nomi di origine divina ai quali va necessariamente attribuita un'originaria ὀρθότης. Sull'interpretazione neoplatonica di Omero si veda R. LAMBERTON, *The Neoplatonists and the Spiritualization of Homer*, in: R. Lamberton – J. Keaney (eds.), *Homer's ancient readers: the hermeneutics of Greek epic's earliest exegetes*, Princeton 1992, 115-133. In particolare sul ruolo attribuito da Proclo ad Omero si rinvia al volume di O. KUISMA, *Proclus' defence of Homer*, Helsinki 1996.

[57] Cfr. *In Crat.* LXX, p. **29**, 15-18: διὰ τί ὁ Πλάτων, τοὺς περὶ Ὅμηρον ποιητὰς ὡς μιμητὰς ἐκβάλλων τῆς ἑαυτοῦ πολιτείας, νῦν [*scil.* nel *Cratilo*] ὡς ἐνθέους αὐτοὺς εἰσάγει καθηγεμόνας τῶν ὀνομάτων τῆς ὀρθότητος;

[58] Cfr. *supra*, nel presente cap., le note n. 26 e n. 29.

[59] Cfr. *In R.* I 169, 25-170, 26. Su questo passo del *Commento alla Repubblica* si veda anche SHEPPARD, *Studies on the 5th and 6th Essays* etc., op. cit., in particolare pp. 90-92 e pp. 138 segg. Sul ruolo della poesia in Proclo, che, a sua volta, compose inni dedicati a divinità, cfr. M. ERLER, *Interpretieren als Gottesdienst. Proklos' Hymnen vor dem Hintergrund seines Kratylos-Kommentars*, in: G. Boss – G. Seel (éd.), *Proclus et son influence.* Actes du Colloque de Neuchâtel, juin 1985, Zürich 1987, 179-217. Sugli inni di Proclo, anche in connessione con la teurgia, si veda inoltre il volume di R.M. VAN DEN BERG (ed.), *Proclus' Hymns*. Essays, Translations, Commentary, Leiden–Boston–Köln 2001, in particolare pp. 86-111.

[60] Cfr. *Cratilo* 392a1 segg.

[61] Cfr. *In Crat.* LXXI, p. **34**, 9-12.

[62] Sul rapporto tra lingua divina e lingua umana in Omero si veda il già citato studio di LAZZERONI, *Lingua degli dèi e lingua degli uomini*. Secondo Lazzeroni, negli esempi omerici di opposizioni tra un termine umano e un termine divino è individuabile una componente sostanzialmente tabuistica. Lo stesso autore in un lavoro successivo (pubblicato per la prima volta nel 1974), *Interpretazione di un passo di Omero (A, 401 ss.)*, anch'esso ora disponibile nel volume *Scritti scelti di Romano Lazzeroni*, op. cit., 245-253, propende invece per una diversa ipotesi: alla base delle coppie di nomi omeriche vi sarebbe «una semplice metafora poetica». Per un'articolata analisi delle opposizioni tra termini divini ed umani in Omero, si veda anche l'interessante studio di

F. Bader, *La langue des dieux, ou l'hermétisme des poètes indoeuropéens*, Pisa 1989, in particolare pp. 198-207. Le formule omeriche, ove per lo stesso referente vengono indicati il nome divino e quello umano, hanno interessanti corrispondenti nella letteratura indiana antica, islandese antica ed ittita. Ciò ha indotto alcuni studiosi a ravvisare in tali formule una somiglianza strutturale da ricondurre forse ad una comune origine indoeuropea. Su ciò si rinvia nuovamente a Lazzeroni, *Lingua degli dèi e lingua degli uomini*.

[63] Cfr. *Cratilo* 392b1 seg.: ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἴσως μείζω ἐστὶν ἢ κατ᾽ ἐμὲ καὶ σὲ ἐξευρεῖν.

[64] Oltre a *In R.* I, 170, 5 segg., cfr. anche *In Tim.* I, 273, 27 segg. Le sintetiche considerazioni, sulla superiorità dei nomi divini rispetto a quelli umani, proposte da Proclo in questi due passi sono perfettamente compatibili con la più ampia trattazione contenuta nel § LXXI del commentario al *Cratilo*.

[65] Cfr. *Iliade* II, vv. 813 seg.: τὴν ἤτοι ἄνδρες Βατίειαν κικλήσκουσιν, / ἀθάνατοι δέ τε σῆμα πολυσκάρθμοιο Μυρίνης.

[66] Cfr. *ibid.* XIV, vv. 290 seg.: [...] ἥν τ᾽ἐν ὄρεσσι / χαλκίδα κικλήσκουσι θεοί, ἄνδρες δὲ κύμινδιν.

[67] Cfr. *ibid.* XX, v. 74: ὅν Ξάνθον καλέουσι θεοί, ἄνδρες δὲ Σκάμανδρον.

[68] Cfr. *In Crat.* LXXI, p. **34**, 15-18. Proclo non chiarisce esplicitamente quali siano i caratteri di eufonia in base ai quali i nomi divini dovrebbero risultare migliori rispetto a quelli umani. Si può tuttavia ipotizzare che si tratti della natura delle consonanti di ciascuna coppia: i nomi umani Σκάμανδρος, κύμινδις e Βατίεια sono caratterizzati dalla prevalenza di consonanti occlusive e da gruppi consonantici come 'σκ' e 'νδ', mentre nei nomi divini prevalgono le liquide e le nasali, il che renderebbe agli occhi di Proclo i nomi umani meno "eufonici" rispetto agli equivalenti divini. Inoltre, il fatto che i nomi divini abbiano un minor numero di sillabe, potrebbe essere spiegato, secondo la prospettiva neoplatonica del nostro commentatore, alla luce della concezione secondo cui nella realtà divina regnano la semplicità e l'armonia, che si riflettono anche sulla veste fonica che i nomi divini assumono quando vengono comunicati per il tramite dell'ispirazione poetica.

[69] Cfr. *In R.* I, 170, 10 seg.

[70] Cfr. *In Parm.* IV 853, 1 seg.: πολλαὶ τάξεις εἰσὶ καὶ τῶν

ὀνομάτων, ὥσπερ δὴ καὶ τῶν γνώσεων, vale a dire «molti sono anche i livelli dei nomi, così come, allo stesso modo, lo sono certamente anche quelli delle conoscenze». La stessa concezione è proposta da Proclo anche in *In Tim.* I, 274, 6-9: ὡς γὰρ ἄλλαι μὲν αἱ θεῶν γνώσεις, ἄλλαι δὲ αἱ τῶν μερικῶν ψυχῶν, οὕτω καὶ ὀνόματα ἄλλα μὲν τὰ θεῖα, τὴν ὅλην οὐσίαν ἐκφαίνοντα τῶν ὀνομαστῶν, ἄλλα δὲ τὰ ἀνθρώπων, μερικῶς αὐτῶν ἐφαπτόμενα, ossia «come infatti le forme di conoscenza degli dèi sono diverse da quelle delle anime particolari, allo stesso modo anche i nomi divini, che rivelano nella sua universale totalità l'essenza delle cose denominate, sono diversi da quelli degli uomini, che le colgono in modo particolare e parziale».

[71] Cfr. *In Crat.* LXXI, p. **34**, 18-20: καὶ ἔοικεν τὸ μὲν πρῶτον [*scil.* Ξάνθον] δηλοῦν ὅπως οἱ θεοὶ πᾶσαν τὴν ῥευστὴν οὐσίαν κατ' αἰτίαν ὡρισμένην καὶ προειλήφασι καὶ ὀνομάζουσι.

[72] A tale proposito cfr. *In Crat.* LXXVIII, p. **37**, 10 seg.: gli dèi posseggono dentro di sé le radici e le cause di tutte le cose prima ancora del costiuirsi della loro totalità nell'universo (αὐτοὶ γὰρ ἐν ἑαυτοῖς ἔχουσιν πρὸ τῶν ὅλων τὰς ῥίζας καὶ τὰς αἰτίας πάντων).

[73] Cfr. *In Crat.* LXXI, p. **34**, 20-22: [...] ὅπως τὴν ἐν τῇ γενέσει φερομένην ζωὴν οἱ θεοὶ τοῖς νοεροῖς μετροῖς ἀφορίζουσιν.

[74] Cfr. *ibid.* 22 seg.: [...] ὅπως καὶ τὴν χωριστὴν ἀπὸ τῆς γενέσεως ζωὴν χωριστῶς οἱ θεοὶ καὶ γιγνώσκουσιν καὶ ἐπιτρέπουσιν.

[75] Cfr. *ibid.* 24 seg. Il riferimento è ad Aristotele, *Historia Animalium*, III 12, 519a, 18 segg.: δοκεῖ δὲ καὶ ὁ Σκάμανδρος ποταμὸς ξανθὰ τὰ πρόβατα ποιεῖν· διὸ καὶ τὸν Ὅμηρόν φασιν ἀντὶ Σκαμάνδρου Ξάνθον προσαγορεύειν αὐτόν, ossia «sembra che il fiume Scamandro renda di colore fulvo [o anche: giallo] il bestiame <che ad esso si abbevera>: tale sarebbe secondo alcuni il motivo per cui Omero lo denomina "Xanto" [ricondotto così all'aggettivo *xanthós*, cioè "giallo", "biondo"/"fulvo"] invece di "Scamandro"». È opportuno sottolineare come in questo passo Aristotele non faccia alcun accenno al fatto che Omero fa risalire il nome Ξάνθος agli dèi.

[76] Cfr. *In Crat.* LXXI, p. **34**, 25 seg.: τὰ ἐξ αὐτοῦ πίνοντα θρέμματα ξανθοτέραν ἴσχουσι τὴν χρόαν.

[77] Cfr. *ibid.* 26 seg.: διὰ τοῦτο ἴσως οἱ πάντων τὰς αἰτίας καὶ γεννῶντες καὶ εἰδότες θεοὶ οὕτω καλοῦσιν.

[78] Cfr. *ibid*. p. **35**, 2 seg.: ἡ δὲ «χαλκὶς» διὰ τὸ λιγυρὸν καὶ εὔηχον δίκην χαλκοῦ ἠχοῦντος τορὸν οὕτως ἐκλήθη.

[79] Cfr. *ibid.* 5-7: ἡ δὲ «Μυρίνη» ἀπὸ τῆς ψυχῆς τῆς τὸν τόπον ἐκεῖνον λαχούσης ἐκ τῶν θεῶν.

[80] Cfr. *ibid.* pp. **34**, 27-**35**, 1: τὸ δὲ φαινόμενον [*scil.* il nome Σκάμανδρος] ἴσως ὅτι διὰ τινος χειροποιήτου σκάφης διέρχεται τὸ ὕδωρ αὐτοῦ.

[81] Cfr. *ibid.* p. **35**, 1 seg.: οὕτως ὑπὸ τῶν ἐπιπολαίως νοούντων ἀνθρώπων ἐκλήθη «Σκάμανδρος».

[82] Cfr. *ibid*. 5: ἡ δὲ «κύμινδις» παρὰ τὴν σμικρότητα τοῦ ὀρνέου.

[83] Cfr. *ibid*. 7 seg.: ἡ δὲ «Βατίεια» ἴσως διὰ τὸ φυτὸν τὸ ἐν αὐτῇ πλεονάζον οὕτως καλεῖται.

[84] Questa spiegazione del termine Βατίεια, che potrebbe anche essere considerata etimologicamente correta, è stata messa in dubbio da più parti. Cfr. a questo proposito Lazzeroni, *Lingua degli dèi e lingua degli uomini*, cit., p. 209, nota n. 2: «per Βατίεια il rapporto con βάτος sembra da scartare e pare più probabile un etimo illirico».

[85] Cfr. *In Crat.* LXXI, p. **35**, 8 seg.: καὶ ἔχομεν ἐν τούτοις [*scil.* nelle tre coppie di nomi divini ed umani] τὰς διαφορὰς τῶν θείων καὶ ἀνθρωπίνων γνώσεων τριττάς.

[86] Cfr. *ibid*. 9 seg.: δραστηρίους μὲν καὶ παθητικὰς διὰ τὸν Ξάνθον καὶ Σκάμανδρον.

[87] Cfr. *ibid*. 10 seg.: λογικὰς δὲ καὶ φυσικὰς διὰ τὴν Μυρίνην καὶ Βατίειαν.

[88] Cfr. *ibid*. 11 seg.: ἐναρμονίους δὲ καὶ ἀναρμόστους διὰ τὴν χαλκίδα καὶ κύμινδιν.

[89] Cfr. *supra*, nel presente cap., nota n. 70.

[90] Cfr. *In Tim.* I, 273, 27-274, 9. Si tenga presente che in questo passo, riferendosi esplicitamente al *Cratilo*, Proclo evince la contrapposizione sopra citata fra denominare divino e umano dalle due coppie omeriche Ξάνθος/Σκάμανδρος e χαλκίς/κύμινδις.

[91] Cfr. *In R.* I, 170, 8-10: καὶ τούτων τὰ μὲν νοερώτερα καὶ τῆς φύσεως τῶν ὑποκειμένων τελέως ἀντεχόμενα πραγμάτων.

Note al cap. IV

[1] Su ciò cfr. *In Crat.* LXXI, p. **33**, 28-**34**, 7.

[2] Cfr. *Theol. Plat.* I 29, 124, 7 segg.

[3] Circa la natura dei nomi divini che provengono dal genere demonico Proclo, come si è osservato in precedenza, non fornisce particolari indicazioni, anzi appare piuttosto reticente. Sui nomi demonici in base alla prospettiva procliana si veda nuovamente quanto afferma Hirschle, op. cit., pp. 25-28: come detto, secondo lo studioso, si tratta con tutta probabilità di nomi segreti legati ai riti magico-teurgici, il che spiegherebbe anche la reticenza di Proclo.

[4] Cfr. *Theol. Plat.* I 29, 124, 26-125, 2: [...] ἡ νοερὰ τῶν θείων ἐπιστήμη συνθέσεσι καὶ διαιρέσεσι τῶν ἤχων ἐκφαίνει τὴν ἀποκεκρυμμένην οὐσίαν τῶν θεῶν.

[5] Sull'impossibilità umana di comprendere e conoscere le proprietà delle entità divine in modo semplice e unitario, cfr. ad esempio, con specifico riferimento all'attività del Demiurgo, *In Crat.* CI, p. **51**, 18 seg. e anche *In Tim.* III, 243, 8-13. In quest'ultimo passo si afferma che noi non siamo in grado di abbracciare e comprendere (περιλαβεῖν) la perfezione unitaria (τὴν ἑνιαίαν τελειότητα) della realtà divina (τῶν θείων), la sua eterna attività (τὴν αἰώνιον ἐνέργειαν), la sua illimitata potenza (τὴν ἄπειρον δύναμιν) con un solo nome (ἑνὶ ὀνόματι); noi possiamo, invece, cogliere tali aspetti solo in modo diviso (μεμερισμένως) servendoci di termini connessi alla temporalità (διὰ τῶν χρονικῶν ὀνομάτων).

[6] Cfr. *In Crat.* XCVI, p. **47**, 12-16: ἀναλυτικῶς ὁ Σωκράτης ἀπὸ τῶν θείων ὀνομάτων, ἀγαλμάτων ὄντων τῶν θεῶν, ἐπὶ τὰς δυνάμεις αὐτῶν ἀνατρέχει καὶ τὰς ἐνεργείας· τὰς γὰρ οὐσίας αὐτῶν ὡς ἀρρήτους καὶ ἀγνώστους μόνῳ τῷ ἄνθει τοῦ νοῦ θεωρεῖν καταλείπει. L'avverbio ἀναλυτικῶς indica qui che Socrate, per risalire dai nomi divini alle potenze ed attività proprie di ciascuna divinità, ricorre all'*analisi etimologica*.

[7] Cfr. *supra* cap. I, § 5, pp. 48 seg.

[8] Cfr. *In Crat.* LXXI, p. **32**, 1.

[9] Cfr. *ibid.* 2 seg.: [...] καὶ εἰς αὐτοὺς [*scil.* τοὺς θεούς] ἐπιστρέφοντα [*scil.* τὰ θεῖα ὀνόματα], καὶ ὅσον ἐστὶν αὐτῶν φανόν, εἰς γνῶσιν ἀνθρωπίνην προάγοντα. In questo passo l'aggettivo φανόν va probabilmente inteso non solo nel senso di "ciò

che è luminoso", bensì anche in quello di "ciò che appare in tutta chiarezza", ossia è assolutamente manifesto e chiaro per la conoscenza umana.

[10] Cfr. *ibid.* 3-5.

[11] Cfr. *ibid*. 18: ἔστιν δ᾽ οὐ πᾶν τὸ τῶν θεῶν γένος ὀνομαστόν.

[12] Su ciò cfr. *ibid.* 18-21. Sulla natura ineffabile del Principio Primo in Proclo rinvio a M. Abbate, *Il "linguaggio dell'ineffabile" nella concezione procliana dell'Uno-in-sé*, «Elenchos» XXII (2001), 305-327 e al mio volume *Il divino tra unità e molteplicità* etc., op. cit., in particolare pp. 165-168 e pp. 176-179.

[13] Cfr. *In Crat.* LXXI, p. **32**, 21-23: καὶ τῶν νοητῶν δὲ θεῶν τὰ πρώτιστα γένη καὶ αὐτῷ συνηνωμένα τῷ ἑνὶ καὶ κρύφια καλούμενα πολὺ τὸ ἄγνωστον ἔχει καὶ ἄρρητον. Proclo prosegue affermando che ciò che è del tutto manifesto e dicibile (τὸ πάντῃ φανὸν καὶ ῥητόν) non è direttamente collegato (συνάπτει) con ciò che è assolutamente ineffabile (τῷ παντελῶς ἀρρήτῳ).

[14] Cfr. *In Crat.* LI, p. **19**, 20-22: ὥσπερ εἰς τὰ τῶν θεῶν ἀγάλματα πλημμελεῖν οὐχ ὅσιον, οὕτως οὐδὲ περὶ τὰ ὀνόματα ἁμαρτάνειν εὐαγές. Qualche riga dopo, viene anche affermato che è necessario venerare i teonimi per via della loro affinità naturale con gli dèi (*ibid.* 23 seg.: καὶ χρὴ σέβειν αὐτὰ διὰ τὴν πρὸς θεοὺς αὐτῶν συγγένειαν). Cfr. inoltre *In Crat*. LVII, p. **25**, 10-12, ove si afferma che i nomi degli dèi (τὰ τῶν θεῶν ὀνόματα) sono degni di onore e venerazione (τίμια καὶ σεβάσμια) e meritevoli di considerazione per i sapienti (τοῖς σοφοῖς ἄξια) "oltre il più grande timore" (πέρα τοῦ μεγίστου φόβου). Quest'ultima espressione è ripresa da Platone, *Filebo* 12c2 seg., ove essa viene impiegata proprio in riferimento ai nomi degli dèi.

[15] A tale proposito osserva correttamente van den Berg, *Proclus'* Commentary on the Cratylus etc., op. cit., p. 199: «Proclus' interpretation is to a large extent the product of his own, deeply religious, Neoplatonism».

[16] La parte sulle etimologie dei teonimi occupa, come si è visto in precedenza, più della metà delle pagine che costituiscono nel loro insieme il *Commento al Cratilo*: su ciò cfr. *supra* cap. I, nota n. 51.

[17] Nel dialogo platonico, subito dopo aver proposto l'analisi/spiegazione dei teonimi Ζεύς, Κρόνος e Οὐρανός, Socrate ironizza sulla propria sapienza circa l'origine di questi nomi divini,

sapienza che egli dice essergli piovuta addosso proprio in quel momento, all'improvviso, senza sapere da dove. Cfr. *Cratilo* 396c7-d1: ἣ [*scil.* ἡ σοφία] ἐμοὶ ἐξαίφνης οὑτωσὶ προσπέπτωκεν ἄρτι οὐκ οἶδ᾽ ὁπόθεν. Come afferma subito dopo (396d2 seg.) il suo interlocutore Ermogene, Socrate sembra in effetti mettersi all'improvviso a vaticinare alla maniera di coloro che sono divinamente ispirati: μοι δοκεῖς ὥσπερ οἱ ἐνθουσιῶντες ἐξαίφνης χρησμῳδεῖν. Questi due passi appaiono, in effetti, alludere ironicamente all'infondatezza epistemologica dell'analisi etimologica come strumento di ricerca sul vero significato dei nomi divini. Su tale questione rinvio a M. ABBATE, *Riflessioni su alcune ricorrenze del termine* exaíphnes *in Platone*, «Athenaeum» 100 (2012), 93-110, in particolare, per quanto riguarda il *Cratilo*, pp. 95-101. Come ancora osserva VAN DEN BERG, *Proclus'* Commentary on the Cratylus etc., op. cit., p. 199, Proclo «ignores the warning that the *Cratylus* issues against etymology as a method of philosophical investigation».

[18] Cfr. *Cratilo* 395e5 segg. e 400d2 segg.

[19] Nel *Commento al Cratilo*, dopo i teonimi *Zeus*, *Crono* e *Urano*, vengono presi in esame, secondo un ordine sostanzialmente simile a quello del dialogo platonico, quelli di *Hestia*, *Era*, *Rea*, *Oceano*, *Teti*, *Posidone*, *Plutone*, *Ade*, *Demetra*, *Persefone*, *Apollo*, *Leto*, *Artemide*, *Dioniso*, *Afrodite* e *Atena*; ai teonimi *Efesto* e *Ares* viene fatto solo cenno (cfr. *In Crat.* CLXXXIV, p. **111**, 1), poiché il commento si interrompe nel bel mezzo dell'analisi del teonimo *Atena*.

[20] Cfr. *Cratilo* 395e5 segg.

[21] Cfr. *In Crat.* XCIX, p. **51**, 12 seg.: [...] θεωρήσωμεν ὅπως ὁ Σωκάτης ἀπὸ τῶν ὀνομάτων ἐκφαίνει τὴν περὶ τοῦ θεοῦ τούτου μυστικὴν ἀλήθειαν.

[22] Cfr. *In Crat.* CI, p. **52**, 4-7: [...] τὸ ὄνομα διττόν ἐστιν αὐτοῦ [*scil.* di Zeus], ὧν τὸ μὲν Δία τὴν δι᾽ οὗ αἰτίαν δηλοῖ [...], τὸ δὲ Ζῆνα τὴν ζωογονίαν. Tale etimologia è ripresa da *Cratilo* 396b1, ove il teonimo Ζέυς viene interpretato come δι᾽ ὃν ζῆν, ovvero "colui per via del quale il vivere". Occorre precisare che l'espressione δι᾽ οὗ (vale a dire la preposizione *dià* con il genitivo del pronome relativo neutro, *hoû*) che compare nel testo del commentario procliano è la forma tecnica per indicare la nozione di "causa efficiente".

[23] Cfr. *In Tim.* I, 315, 7 seg.: δι᾽ ὃν γὰρ τὸ ζῆν ὑπάρχει πᾶσι, τοῦτον αὖ Δία καὶ Ζῆνα παρ᾽ ἡμῶν ἐπωνομάσθαι, vale a dire «colui in virtù del quale il vivere è proprio di tutti gli esseri, è da noi denominato <afferma Platone nel *Cratilo*>, "*Día*" e "*Zêna*"». Altresì, in *Theol. Plat.* V 22, 80, 5 seg., vengono direttamente citate le parole del *Cratilo*: συμβαίνει οὖν ὀρθῶς ὀνομάζεσθαι οὗτος ὁ θεὸς εἶναι δι᾽ ὃν ζῆν πᾶσι τοῖς ζῶσιν ὑπάρχει, vale a dire «dunque risulta corretto denominare questo dio "colui in virtù del quale il vivere appartiene a tutti gli esseri viventi"».

[24] La connotazione di Ζεύς con l'appellattivo di πατήρ nella tradizione religiosa greca viene a costituire un'effettiva formula di denominazione stereotipa – in particolare nel caso dell'espressione vocativa Ζεῦ πάτερ. Tale espressione formulare è presente, oltre che in ambito greco, anche nel latino *Iuppiter*, ove il teonimo è addirittura fuso con l'appellativo, e nel sanscrito *dyáus pitár*, il che farebbe pensare ad una divinità così connotata originariamente fin dalla stessa fase unitaria dell'indeuropeo. A questo proposito si veda, ad esempio, R.S.P. Beekes, *Comparative Indo-European Linguistics: an introduction*, Amsterdam–Philadelphia 2011, in particolare pp. 40 seg.

[25] Si deve ricordare che sulla base della definizione omerica (cfr. ad esempio in *Iliade* I v. 544), Zeus Demiurgo viene considerato da Proclo πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε, vale a dire «Padre sia di uomini sia di dèi»: su ciò cfr. in particolare *In Crat.* XCVIII, p. **48**, 7 seg.

[26] Cfr. *In Crat.* CIII, p. **53**, 7 seg.: κατ᾽ αἰτιατικὴν πτῶσιν ἡ ἐτυμηγορία γέγονεν οἰκείως· αἴτιος γὰρ ὁ Ζεὺς πάντων ἁπλῶς. Sulla storia del termine grammaticale "*accusativo*" come traduzione del greco αἰτιατικὴ πτῶσις, cfr. S. Ullmann, *La semantica. Introduzione alla scienza del significato*, trad. it., Bologna 1966, p. 273.

[27] Su ciò cfr. *In Crat.* CI, p. **52**, 15, ove si afferma che il Demiurgo universale trascende i tre demiurghi ipercosmici.

[28] Cfr. Platone, *Gorgia* 523a4 seg.

[29] Su ciò cfr. *In Crat.* CI, p. **52**, 15 segg.

[30] Cfr. Platone, *Timeo* 42d6. Sugli dèi giovani e sul ruolo ad essi attribuito nell'*In Crat.*, cfr. *ibid.* § LXII, p. **27**, 4 segg. e § CV, p. **55**, 6 segg. Sulla specifica identificazione da parte di Proclo degli dèi giovani con le divinità encosmiche si veda l'articolo di J. Opsomer, *La démiurgie des jeunes Dieux selon Proclus,* «Les Études Classiques» 71 (2003), 5-49.

[31] Cfr. *In Crat.* CV, p. **54**, 12-14. In realtà in *Cratilo* 396b3 seg. Socrate afferma: τοῦτον [*scil.* Zeus] δὲ Κρόνου ὑὸν ὑβριστικὸν μὲν ἄν τις δόξειεν εἶναι ἀκούσαντι ἐξαίφνης, vale a dire «che Zeus sia figlio di Crono potrebbe apparire un'affermazione oltraggiosa per chi la ascolta così all'improvviso».

[32] Cfr. *ibid.* CVII, pp. **56**, 26-**57**, 1.

[33] Su questa interpretazione allegorica cfr. *ibid.* CV, p. **55**, 11 segg.

[34] Cfr. *ibid.* CVII, p. **56**, 25 segg.

[35] Il riferimento è a *Cratilo* 396b6.

[36] Su ciò cfr. ad esempio Aristofane, *Nuvole* v. 929.

[37] Cfr. *In Crat.* CVII, p. **57**, 1 seg.: ἡ δὲ δευτέρα [*scil.* l'etimologia secondo cui Κρόνος deriva da κόρος nel senso di "fanciullo"], τὸν ἀτελῆ καὶ παιδαριώδη ἐμφαίνουσα, ὡσαύτως ἐκβάλλεται.

[38] Cfr. *Cratilo* 396b6 seg.: κόρον γὰρ σημαίνει οὐ παῖδα, ἀλλὰ τὸ καθαρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκήρατον τοῦ νοῦ, ossia «infatti *kóros* significa non "fanciullo", bensì il carattere della sua purezza e incontaminatezza di intelletto».

[39] In effetti, κόρος può essere inteso secondo tre diversi significati: 1) "fanciullo"; 2) "sazietà", in quanto derivato dal verbo κορέννυμι, "saziare"; 3) il significato di "purezza", infine, va connesso al verbo κορέω, "spazzare", "pulire".

[40] Cfr. *In Crat.* CVII, p. **57**, 2-4. Nel presente contesto occorre comunque sottolineare che Plotino in *Enneadi* V 1, 7, 33-35 propone un'interpretazione del teonimo Κρόνος in base alla quale esso è inteso come νοῦς ἐν κόρῳ, ovvero "Intelletto in (condizione di) sazietà". Sul ruolo attribuito ai nomi divini nella speculazione plotiniana si rinvia alle fondamentali considerazioni di W. Beierwaltes, *Pensare l'Uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*, trad. it., Milano 1991, pp. 112-114.

[41] Cfr. *In Crat.* CVII, p. **59**, 5: διὸ καὶ κορόνους ἐστίν [*scil.* Κρόνος]. Questa etimologia viene proposta da Proclo, ancora con riferimento al *Cratilo*, anche in *Theol. Plat.* V 10, 35, 5. Altri testi in cui si ritrova tale intepretazione etimologica sono indicati nell'apparato critico dell'edizione di Pasquali *ad locum*. È opportuno altresì segnalare che essa è attestata anche in due autori neoplatonici successivi rispetto a Proclo: Damascio, nel suo commento al *Parmenide*, e Olimpiodoro, nel suo commento al *Fedone*.

[42] Su ciò si veda il prossimo capitolo del presente saggio introduttivo.

[43] Cfr. *In Crat.* CVII, p. **57**, 2-4: ἡ δὲ τρίτη, καθαρότητος μεστὸν καὶ ἀχράντου νοήσεως καὶ ἀμειλίκτου ζωῆς προστάτην ἀνυμνοῦσα, εὐδοκιμεῖ. Con l'espressione ἀμειλίκτου ζωῆς προστάτης, cioè «sovrintendente di vita inflessibile», che riecheggia il linguaggio simbolico-allegorico degli *Oracoli Caldaici* e della poesia orfica, Proclo allude al ruolo di Crono come primo dio della triade intellettiva costituita insieme a lui dalle altre due divinità, Rea e Zeus. Rea, come vedremo, è concepita come principio vivificatore originario e trascendente, che dipende da Crono e fornisce a Zeus Demiurgo la fonte della vita che egli diffonde nel cosmo. La vita che proviene dall'ordinamento intellettivo è definita "inflessibile" in considerazione della sua forza e purezza originarie. È opportuno altresì segnalare che Proclo attribuisce il carattere dell'"inflessibilità" alla triade dei Cureti in *Theol. Plat.* V 3, 16, 24 segg. e in V 10, 35, 4 seg.

[44] Cfr. *In Crat.* CVII, p. **57**, 5 seg.: νοῦς ἐξῃρεμένος τῆς πρὸς τὰ αἰσθητὰ συντάξεως καὶ ἄυλος καὶ χωριστός.

[45] Cfr. *ibid*. 9-11: ὁ μὲν δημιουργὸς τοῦ παντός, εἰ καὶ νοῦς ἐστιν θεῖος, ἀλλὰ διακοσμεῖ τὰ αἰσθητὰ καὶ προνοεῖ τῶν καταδεεστέρων. In effetti, il Demiurgo dell'universo, pur essendo Intelletto divino, ha comunque rapporto con le entità sensibili, poiché ad esse dà ordine e verso esse è provvidente.

[46] Cfr. *ibid.* 26 seg.: νοητὸς δὲ ὡς πρὸς τοὺς νοεροὺς πάντας.

[47] Cfr. *ibid*. 27 seg.: ταύτην τοίνυν τὴν ἀμέριστον αὐτοῦ καὶ ἀμέθεκτον ὑπεροχὴν ἡ καθαρότης ἐνδείκνυται.

[48] Cfr. *ibid*. p. **59**, 5: διὸ καὶ κορόνους ἐστίν, ὡς νοῦς ἄυλος καὶ καθαρός.

[49] Cfr. *Cratilo* 396b8-c1.

[50] Nel *Cratilo*, l'atteggiamento scettico o ironico di Socrate nell'esporre queste artificiose etimologie emerge anche là dove la concezione secondo cui i teonimi Οὐρανός e Κρόνος sono collegati tra loro come padre a figlio viene da lui attribuita, con un termine volutamente vago, a non meglio precisati μετεωρολόγοι, vale a dire "osservatori del cielo"/"astronomi". Cfr. a tale proposito *Cratilo* 396c1 seg.: ὅθεν δὴ καί φασιν, ὦ Ἑρμόγενες, τὸν καθαρὸν νοῦν παραγίγνεσθαι οἱ μετεωρολόγοι. È opportuno osservare che nel commentario procliano il rifermento ai μετεωρολόγοι viene invece inteso come allusione, per nulla ironica, a coloro che hanno scelto per se stessi una vita che eleva, che vivono in modo intellet-

tivo e “che si elevano” (μετεωριζόμενοι) verso la vita contemplativa: su ciò cfr. *In Crat.* CX, p. **61**, 8-11.

[51] Su ciò cfr. *ibid.* p. **59**, 22-25.

[52] Cfr. *ibid.* 25 seg.

[53] Questo è, in sostanza, il senso di quanto affermato in *In Crat.* CXI, p. **64**, 20 segg.

[54] Cfr. *In Crat.* CX, p. **63**, 8-10.

[55] Cfr. *ibid.* 10-12.

[56] Cfr. Platone, *Fedro* 247a8 segg. ove l’ordine risulta, però, invertito in quanto la descrizione parte dal basso e procede verso l’alto, quindi dalla “volta subceleste” (ὑπουράνιος ἀψίς), al “luogo sovraceleste” (ὑπερουράνιος τόπος), attraverso la “rivoluzione celeste” (περιφορά *scil.* τοῦ οὐρανοῦ).

[57] Sulla duplice natura del “luogo sovraceleste” (ad un tempo, limite più basso della realtà intelligibile e dimensione collegata alla sommità intelligibile-intellettiva), cfr. *In Crat.* CXIII, p. **65**, 8 segg.

[58] Su ciò cfr. *In Crat.* CXII, pp. **64**, 28 segg.

[59] Cfr. *In Crat.* CXLIII, p. **81**, 9-15.

[60] Cfr. ad esempio *Iliade* VI v. 138: θεοὶ ῥεῖα ζώοντες, ossia «gli dèi che vivono placidamente». Questa medesima espressione è riportata, senza esplicito riferimento a Omero, in *In Crat.* CXLIII, p. **81**, 14 seg.

[61] Cfr. *ibid.* 15: ἀνάκειται δὲ αὐτῇ τὸ ὕδωρ καὶ τὰ ὑδραγωγὰ πάντα.

[62] Cfr. *Cratilo* 405a1-3.

[63] Cfr. *ibid.* 405b2-4: πάντα ἕν τι ταῦτα δύναιτ᾽ ἄν, καθαρὸν παρέχειν τὸν ἄνθρωπον καὶ κατὰ τὸ σῶμα καὶ κατὰ τὴν ψυχήν. In riferimento a questo passo M. Salvadore, *Il nome, la persona. Saggio sull’etimologia antica*, Genova 1987, p. 65, scrive: «[...] le quattro potenze del dio tendono sostanzialmente ad un unico fine, il καθαρὸν παρέχειν τὸν ἄνθρωπον καὶ κατὰ τὸ σῶμα καὶ κατὰ τὴν ψυχήν: sono quindi complementari e mai contrastive; ciò comporta che, seppure venga proposta per ogni carattere una referenza diversa [...], esse tuttavia non si escludono vicendevolmente – non sono quindi vere una per volta –, ma si completano perché sono tutte contemporaneamente valide e concorrono nel loro insieme a dotare il nome *Apollo* di un senso più ampiamente armonioso». Per un’interpretazione del significato simbolico che ad Apollo viene attribuito da Platone in re-

lazione alle così dette "dottrine non scritte" (ἄγραφα δόγματα) si veda lo studio di C. Schefer, *Platon und Apollon. Vom Logos zurück zum Mythos*, Sankt Augustin 1996, in particolare pp. 109 segg. sulle etimologie di *Apollo* proposte nel *Cratilo*, e pp. 183 segg. sull'interpretazione del teonimo in relazione alla natura dell'Uno/Bene.

[64] Per una specifica analisi di ciascuna delle quattro complesse e articolate etimologie proposte nel *Cratilo* rinvio ad Abbate, *Dall'etimologia alla teologia* etc., op. cit., pp. 108-110.

[65] Cfr. *In Crat.* CLXXIV, p. **96**, 26-29: δεῖ δ᾽ εἰδέναι περὶ τοῦ Ἀπόλλωνος τοσοῦτον, ὅτι κατὰ μίαν μὲν καὶ αὐτοφυῆ τὴν πρώτην ἐπιβολὴν ὁ τῆς ἑνώσεως αἴτιος καὶ ὁ πλῆθος ἀνάγων εἰς τὸ ἕν Ἀπόλλων σημαίνεται.

[66] Un esplicito riferimento a questa interpretazione etimologica di Ἀπόλλων si trova nel *De Iside et Osiride* di Plutarco, il quale afferma che i Pitagorici chiamavano l'Uno *"Apollo*" per alludere alla negazione della molteplicità ed indicare la semplicità della monade (il numero *uno*). Su ciò cfr. Plutarco, *De Iside et Osiride* 381f2 seg.: τὸ δ᾽ ἓν Ἀπόλλωνα πλήθους [*scil.* οἱ Πυθαγόρειοι ἐκάλουν] ἀποφάσει καὶ δι᾽ ἁπλότητα τῆς μονάδος, ossia «<i Pitagorici> chiamavano l'Unità "Apollo" per la negazione della molteplicità e per via della semplicità della monade». Così anche Plotino (che forse si rifà proprio a Plutarco) in *Enneadi*, V 5, 6, 27 seg.: Ἀπόλλωνα οἱ Πυθαγορικοὶ συμβολικῶς πρὸς ἀλλήλους ἐσήμαινον ἀποφάσει τῶν πολλῶν, vale a dire «i Pitagorici tra loro indicavano <l'Uno> "Apollo" in modo simbolico per la negazione dei molti».

[67] Cfr. *In Crat.* CLXXIV, pp. **96**, 29-**97**, 1: οὗτος ὁ τρόπος τῆς περὶ τὸ ὄνομα θεωρίας πάσαις ἐφαρμόζει τοῦ θεοῦ ταῖς τάξεσιν.

[68] Cfr. *ibid.* p. **98**, 17.

[69] Cfr. *ibid.* p. **97**, 21 segg.

[70] Cfr. *ibid.* p. **98**, 4 segg.

[71] Cfr. *ibid.* 10 segg.

[72] Cfr. *ibid*. p. **97**, 1-7.

[73] Cfr. *ibid.* p. **99**, 7 seg.: ἐν ἁπάσαις δὲ ταῖς τάξεσι τοῦτο φυλακτέον, ὅτι ἑνοποιός ἐστιν ὁ θεὸς οὗτος τῶν πεπληθυσμένων.

[74] Cfr. *ibid*. 8-11: καὶ γὰρ ἡ ἰατρικὴ τὸ πολυσχιδὲς τῶν νοσημάτων ἀφαιροῦσα τὴν ἑνιαίαν ὑγίειαν χαρίζεται· ἡ γὰρ ὑγίεια συμμετρία ἐστὶν καὶ κατὰ φύσιν, τὸ δὲ παρὰ φύσιν πολύχουν. Oc-

corre tener presente che nella prospettiva neoplatonica procliana, ma si potrebbe anche dire, più in generale, platonica, l'*unità* è sinonimo di ordine, armonia, bene; invece la *molteplicità* è intrinsecamente caratterizzata dalla frammentarietà, dalla divisione e dalla disarmonia.

[75] Cfr. *In Crat.* CLXXIV, p. **99**, 11-13: ἀλλὰ καὶ ἡ μαντικὴ τὴν ἁπλότητα τῆς ἀληθείας ἐκφαίνουσα τὴν τοῦ ψεύδους ποικιλίαν ἀναιρεῖ.

[76] Cfr. *ibid.* 13-16: ἡ δὲ τοξικὴ πᾶν τὸ πλημμελὲς ἀναιροῦσα καὶ θηριῶδες, τὸ δὲ τεταγμένον καὶ τὸ ἥμερον ἐπικρατεῖν παρασκευάζουσα, τοῦ ἑνὸς ἀντέχεται καὶ τὴν εἰς πλῆθος φερομένην ἄτακτον φύσιν ἀποσκευάζεται.

[77] Cfr. *ibid.* 16-18: ἡ δὲ μουσικὴ διὰ τοῦ ῥυθμοῦ καὶ τῆς ἁρμονίας δεσμὸν καὶ φιλίαν καὶ ἕνωσιν ἐντίθησι τοῖς ὅλοις, τὰ δ' ἐναντία τούτων ἐκποδὼν καθίστησιν.

[78] Cfr. *In Crat.* CLXXVI, p. **100**, 27 seg.: πανταχοῦ γὰρ ἑνωτικός ἐστιν τοῦ πλήθους ὁ Ἀπόλλων καὶ συναγωγὸς εἰς ἕν.

[79] Su ciò cfr. *ibid*. p. **101**, 8-12.

[80] Cfr. *ibid*. 15 seg.: τὸ γὰρ ἁπλοῦν τοῦ ἑνός ἐστιν ἔκφανσις.

[81] Sulla presenza di spiegazioni/interpretazioni "etimologiche" di nomi propri e di particolari parole in Omero e in Esiodo si veda quanto osserva E. Tsitsibakou-Vasalos, *Gradations of science. Modern Etymology versus ancient*, «Glotta. Zeitschrift für griechische und lateinische Sprache» LXXIV (1997/98), 117-132, in particolare p. 119: «early poets, such as Homer and Hesiod, often interpret themselves and provide us with a number of more or less explicit etymologies of obscure words and proper names [...]». Sulle etimologie esiodee di alcuni teonimi in rapporto alla concezione greca arcaica del linguaggio si veda C. Fresina, *La Langue de l'Être. Essai sur l'Etymologie Ancienne*, Münster 1991, in particolare pp. 60-66. In generale sulle etimologie presenti nelle opere di Omero ed Esiodo si veda Salvadore, op. cit., pp. 14 segg., in particolare per Omero p. 14, nota n. 2.

[82] Sull'ineffabilità del Principio nella tradizione neoplatonica e sulla sua natura paradossale per ogni forma di pensiero connotato in senso logico-proposizionale rinvio a M. Abbate, *Die rhetorischen Strategien der Sprache des Unsagbaren im Neuplatonismus*, in: I. Männlein-Robert – W. Rother – S. Schorn – Ch. Tornau (Hrsg.), *Philosophus orator*. *Rhetorische strategien und*

strukturen in philosophischer literatur. Michael Erler zum 60. Geburtstag, Basel 2016, 353-367.

[83] Su ciò rinvio ad Abbate, *Il divino tra unità e molteplicità* etc., op. cit., in particolare pp. 179-183.

[84] Su ciò si veda quanto scrive M. Vegetti nella *Presentazione* introduttiva al volume: Abbate, *Dall'etimologia alla teologia* etc., op. cit., pp. 9 seg.

[85] E. Cassirer, *Linguaggio e mito. Contributo al problema dei nomi degli dèi*, trad. it., Milano 1961, in particolare cap. V, pp. 99-120.

[86] Considerato che in Proclo, ed in generale nella concezione pagana, la divinità non crea *ex nihilo*, l'universo va inteso come eterno: esso non ha effettivamente origine nel tempo né fine, ma, potremmo dire, sussiste congiuntamente al tempo, che, come è affermato nel *Timeo* platonico, il Demiurgo ha reso "una sorta di immagine mobile dell'eternità" (cfr. *Timeo* 37d5: εἰκὼ κινητόν τινα αἰῶνος). L'atto con cui la divinità *fa sussistere* le cose attraverso il nominarle va perciò inteso come un *determinare*: le cose denominate dal Demiurgo vengono cioè *definite* e *distinte* nella loro essenza. In questo modo gli enti, in quanto definiti ontologicamente, emergono dalla loro condizione originaria di indeterminatezza come realtà specificamente configurate.

Note al cap. V

[1] Tra gli studi che rientrano nel novero delle interpretazioni in base alle quali le etimologie nel *Cratilo* devono essere intese seriamente, occorre ricordare quella, pubblicata una decina di anni fa, di Sedley, *Plato's* Cratylus, op. cit., in particolare pp. 28 seg.: l'autore ritiene che le etimologie vadano prese sul serio, in quanto il metodo di indagine in base al quale esse risultano costruite è corretto; egli scrive, *ibid.* p. 28: «[...] the etymologies are, broadly speaking, *exegetically* correct, in that they do recover the original beliefs of the name-makers, but it remains a moot point whether they are also *philosophically* correct [...]». Nel recentissimo commento di Ademollo, *The* Cratylus *of Plato* etc., op. cit., in particolare pp. 11-14, sembra venire sottolineato il carattere esclusivamente funzionale delle etimologie, a prescin-

dere dal fatto che siano vere o false: il loro obiettivo principale sarebbe proprio quello di dimostrare che non dai nomi possiamo conoscere le cose, ma dalle cose stesse. Tale interpretazione è, per molti aspetti, simile a quella che viene proposta nel presente saggio introduttivo. Analoghi sono anche il senso e la funzione che vengono attribuite alle etimologie nel *Cratilo* da ARONADIO, *I fondamenti della riflessione di Platone* etc., op. cit., in particolare pp. 142 seg.: lo studioso sottolinea i limiti individuati da Platone nella pratica dell'etimologia, vale a dire mancanza di fondatezza e metodo; ciò rende l'intero impianto etimologico una molteplicità sostanzialmente priva di struttura e coerenza interna.

[2] In *Cratilo* 401e6, Socrate definisce, con manifesta ironia, τι σμῆνος σοφίας, vale a dire "una sorta di sciame di sapienza", tutta l'analisi dei teonimi che egli ha condotto fino a tale punto del dialogo.

[3] A ragione PAGLIARO nel suo già citato contributo *Struttura e pensiero del «Cratilo»* etc., cit., p. 68, osserva: «[...] Socrate si abbandona a un'indagine di ordine etimologico, ma sin dall'inizio egli scopre la sua assoluta mancanza di convinzione circa i risultati di essa».

[4] Cfr. *Cratilo* 439b6-8: οὐκ ἐξ ὀνομάτων ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον αὐτὰ ἐξ αὑτῶν καὶ μαθητέον καὶ ζητητέον ἢ ἐκ τῶν ὀνομάτων, ossia «non dai nomi si devono imparare le cose e ricercarle, bensì proprio a partire da esse stesse molto di più che dai nomi».

[5] Oltre alla poesia omerica ed esiodea, Platone intende riferirsi con ogni probabilità anche alla tradizione poetica di matrice orfica. In effetti è proprio con riferimento a tale tradizione che nel *Cratilo* vengono proposte le etimologie di alcuni teonimi. Ciò si può oggi desumere da un testo di fondamentale importanza per la ricostruzione della natura del sapere sacerdotale e mitico-sacrale: si tratta del "Papiro di Derveni" (località vicino alla moderna Salonicco) risalente al IV sec. a. C. e trovato nei pressi di una tomba, tra i resti di una pira funeraria. Ad una forma di conoscenza simile a quella che permea tale testo Platone sembra rinviare con una serie di ironici riferimenti al particolare "sapere" di Eutifrone di Prospalta (esplicitamente nominato in *Cratilo* 396d5, 399a1, 400a1, 409d1 seg., 428c7), il saccente protagonista dell'omonimo dialogo platonico. Del Papiro di Derveni sono state proposte in tempi piuttosto recenti diverse edizioni anche con traduzione in lingua moderna. Tra queste ricordiamo: R. JANKO, *The Derveni*

Papyrus: An Interim Text, «Zeitschrift fur Papyrologie und Epigraphik» 141 (2002), 1-62, con trad. in inglese del testo, e A. Bernabé *Textos órficos y filosofía presocrática. Materiales para una comparación,* Madrid 2004, pp. 149-186, con trad. in spagnolo; lo stesso studioso ha proposto anche un'edizione del medesimo testo pubblicata successivamente nel volume da lui curato *Poetae epici Graeci. Testimonia et fragmenta*, Pars II, Fasc. 3: Musaeus. Linus. Epimenides. Papyrus Derveni. Indices, Berlin 2007, pp. 171-269. Un'ottima edizione critica del testo è anche quella curata da Th. Kouremenos – G.M. Parássoglou – K. Tsantsanoglou (eds.), *The Derveni Papyrus. Edited with Introduction and Commentary*, Firenze 2006. Il Papiro di Derveni riporta alcuni versi di un poema orfico ed il relativo commento. I versi citati, che facevano parte di un poema probabilmente risalente al V sec. a. C., si riferiscono, in chiave cosmogonica e simbolico-allegorica, al mito che collega fra loro gli dèi Zeus, Crono e Urano, con il fondamentale obiettivo di celebrare il ruolo di Zeus come Artefice e Re dell'universo. Nel papiro è riportato anche un breve inno a Zeus nel quale sono elencate le fondamentali prerogative e proprietà di questo dio. Occorre inoltre dire che all'interno del poema sono presenti alcune allusioni di carattere etimologico relative alle nature di queste tre divinità desunte dai loro teonimi, in sostanziale sintonia con le spiegazioni etimologiche che sono riportate nel *Cratilo* da Platone. Sul Papiro di Derveni, cui in questa sede è possibile solo accennare, sul suo significato e sulla sua interpretazione, questioni intorno alle quali la bibliografia è assai vasta, si rinvia in particolare ad A. Bernabé, *The Derveni Theogony: Many Questions and Some Answers*, «Harvard Studies in Classical Philology» 103 (2007), 99-133 e dello stesso autore, *The Commentary of the Derveni Papyrus: the Last of Presocratic Cosmogonies*, «Littera Antiqua» 7 (2013), 4-31. Per un'ampia e dettagliata trattazione delle diverse questioni oggetto del testo del papiro, sia dal punto di vista religioso sia da quello filosofico, si veda il recentissimo volume di V. Piano, *Il papiro di Derveni tra religione e filosofia*, Firenze 2016, in particolare pp. 277-280 e pp. 292-307. Anche in considerazione delle notevoli affinità che il testo del papiro mostra rispetto alle etimologie dei teonimi contenute nel *Cratilo* e ivi attribuite ironicamente alla sapienza ispirata di Eutifrone, alcuni studiosi hanno ipotizzato che il pos-

sibile autore del testo in questione sia stato proprio Eutifrone. Quest'ultimo, del resto, nel *Cratilo* viene sempre nominato, con evidente ironia, in riferimento al sapere etimologico di matrice sacerdotale e sacrale. Tutto ciò mostra e conferma come un'ampia parte delle etimologie contenute nel dialogo rifletta concezioni riconducibili all'ambito della cultura sacrale e sacerdotale greca. Sul significato del riferimento a Eutifrone nel *Cratilo* si veda ad esempio M.L. GATTI, *Etimologia e filosofia. Strategie comunicative del filosofo nel "Cratilo" di Platone*, Milano 2006, in particolare pp. 157-160.

[6] Si tenga presente che Eraclito è l'unico autore insieme ad Orfeo direttamente citato dall'autore del Papiro di Derveni, il che testimonierebbe la connessione cui si fa riferimento nel *Cratilo* tra sapere sacerdotale e dottrina eraclitea. Sulla citazione e il ruolo di Eraclito nel Papiro si veda ad esempio G. BETEGH, *The Derveni Papyrus. Cosmology, Theology and Interpretation*, Cambridge 2004, pp. 325-348, e PIANO, *Il papiro di Derveni* etc., op. cit., pp. 173-183.

[7] Cfr. *Cratilo* 391c2 segg.

[8] Circa il ruolo, di cui Platone è certamente consapevole, dei sofisti nella critica al sapere arcaico di matrice sacrale, nel quale rientra anche la poesia mitico-teogonica, si rinvia, ad esempio, a M. VEGETTI, *"Athanatizein". Strategie di immortalità nel pensiero greco*, «Aut Aut» 304 (2001), 69-80, in particolare p. 73.

[9] Per quanto riguarda la critica al relativismo protagoreo nel *Teeteto* si veda l'introduzione alla traduzione con commento curati da F. FERRARI, Platone. *Teeteto*, Milano 2011, in particolare pp. 39-61.

[10] Su ciò cfr. *Cratilo* 391b9-11: ὀρθοτάτη μὲν τῆς σκέψεως, ὦ ἑταῖρε, μετὰ τῶν ἐπισταμένων, χρήματα ἐκείνοις τελοῦντα καὶ χάριτας κατατιθέμενον. εἰσὶ δὲ οὗτοι οἱ σοφισταί κ.τ.λ. In seguito Socrate, con la consueta ironia, afferma che Callia (fratello di Ermogene) ha corrisposto ai sofisti molto denaro e ritiene con ciò stesso di essere divenuto sapiente.

[11] Cfr. *Cratilo* 385e6 seg.: [...] ὥσπερ Πρωταγόρας ἔλεγεν λέγων «πάντων χρημάτων μέτρον» εἶναι ἄνθρωπον, ossia «[...] come sosteneva Protagora, dicendo "l'uomo è misura di tutte le cose"».

[12] Su ciò cfr. ADEMOLLO, *The* Cratylus *of Plato* etc., op. cit., pp. 78 segg.

[13] Cfr. *Cratilo* in particolare 386b10 segg.

[14] Cfr. *ibid.* 386c2-d1. Per un'articolata analisi della confutazione del relativismo protagoreo da parte di Socrate si veda ancora Ademollo, *The* Cratylus *of Plato* etc., op. cit., pp. 81-84.

[15] Cfr. *ibid.* 386d3-6.

[16] Cfr. *ibid.* d8-e4. In questo contesto il termine οὐσία non indica specificamente, come altrove in Platone, l'"essenza" di una cosa, bensì la sua "natura specifica e sostanziale".

[17] Cfr. *ibid.* 388b13-c1.

[18] Cfr. *ibid.* 391c8-d1.

[19] Cfr. *ibid.* d4-e3.

[20] Sull'interpretazione e spiegazione di queste coppie di nomi proposte da Proclo nel *Commento al Cratilo* cfr. *supra* nel presente saggio introduttivo cap. III, § 6.

[21] Cfr. *Cratilo* 392b1 seg.: ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἴσως μείζω ἐστὶν ἢ κατ᾽ ἐμὲ καὶ σὲ ἐξευρεῖν, ossia «ma probabilmente è una compito superiore alle mie e alle tue forze trovare una spiegazione di questi nomi».

[22] Cfr. *ibid.* 400d7-9: περὶ θεῶν οὐδὲν ἴσμεν, οὔτε περὶ αὐτῶν οὔτε περὶ τῶν ὀνομάτων, ἅττα ποτὲ ἑαυτοὺς καλοῦσιν, vale a dire «sugli dèi non sappiamo nulla, né riguardo ad essi né riguardo ai nomi, con cui essi chiamano se stessi».

[23] Cfr. *ibid.* 392b3 segg. Per la spiegazione etimologica del nome "Astianatte" fornita da Socrate e la sua interpretazione da parte di Proclo si veda *supra*, nel presenta saggio introduttivo, cap. II, § 5, pp. 84 seg.

[24] Cfr. *Cratilo* 392c2 segg. In realtà, occorre precisare, è lo stesso Ettore che chiama il figlio "Scamandrio" come si legge in *Iliade* VI, vv. 402 seg. Comunque anche in questo passo sembra piuttosto chiaro l'intento ironico di Platone che in tal modo, per bocca di Socrate, mette in luce come, una volta abbandonata la via del linguaggio divino la cui comprensione è, sul piano strettamente razionale, inaccessibile per l'uomo, non vi sia più un fondamento certo sulla base del quale intraprendere l'indagine circa la correttezza dei nomi, ma sia solo possibile procedere, per così dire, "a tentoni" e senza metodo.

[25] Cfr. *supra*, nel presente saggio introduttivo, cap. II, p. 64.

[26] Cfr. *Cratilo* 394e8-395e5.

[27] Cfr. *ibid.* e5 segg.

[28] Esiodo viene esplicitamente citato in *Cratilo* 396c3 segg.: Socrate, avendo affrontato l'analisi del teonimo "Urano", afferma

che, se ricordasse la genealogia divina data da Esiodo concernente anche gli altri dèi progenitori di quelli precedentemente analizzati nel dialogo, non finirebbe più di dimostrare come tali nomi siano posti in modo corretto. Il riferimento alla poesia mitica ed ispirata appare anche qui fuor di dubbio ironico.

[29] Sul carattere del pensiero mitico e sulla concezione arcaica del linguaggio rinvio alle fondamentali considerazioni di E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, vol. I: *Il Linguaggio*, trad. it., Firenze 1987, in particolare pp. 64 segg. Sulla critica mossa da Platone nel *Cratilo* alla cultura sacrale si veda C. Fresina, *La Langue de l'Être* etc., op. cit., pp. 84-85.

[30] Sul Papiro di Derveni si veda *supra*, nel presente capitolo, la nota n. 5.

[31] È, di fatto, lo stesso Socrate a sottolineare che questa sapienza, alla luce della quale egli interpreta gli antroponimi mitici e i teonimi precedentemente citati, gli è "piovuta adosso" improvvisamente e non sia sa da dove. Su ciò cfr. *Cratilo* 396c7-d1: [...] ἐμοὶ ἐξαίφνης νῦν οὑτωσὶ προσπέπτωκεν [*scil.* l'improvvisa σοφία di Socrate] ἄρτι οὐκ οἶδα ὁπόθεν. Ermogene a sua volta, subito dopo, ribadisce che Socrate sembra essersi messo *improvvisamente* (ἐξαίφνης) a vaticinare (χρησμῳδεῖν) come fanno coloro che sono divinamente ispirati (οἱ ἐνθουσιῶντες): su ciò cfr. *ibid*. d2 seg. Sul significato dell'insistita ripetizione dell'avverbio ἐξαίφνης, ossia "all'improvviso", in questo contesto rinvio ad Abbate, *Riflessioni su alcune ricorrenze* etc., cit., in particolare pp. 98-100.

[32] Cfr. *Cratilo* 396d4 segg.

[33] Cfr. *ibid.* 398e6-399a2.

[34] Cfr. *ibid.* 397b6-398c4. Occorre sottolineare come a proposito di questi nomi Socrate affermi che alcuni di essi, in considerazione della particolare natura dei loro referenti, sono stati posti probabilmente da un potere più divino che umano (397c1 seg.: ἴσως δ᾽ ἔνια αὐτῶν καὶ ὑπὸ θειοτέρας δυνάμεως ἢ τῆς τῶν ἀνθρώπων ἐτέθη). Tale affermazione ripropone il problema di un linguaggio divino: se effettivamente alcuni nomi sono posti dalle divinità, come potrebbe essere possibile per l'uomo comprendere il loro autentico significato? Ancora una volta Platone ribadisce l'infondatezza e la precarietà del "metodo etimologico". Come è possibile cogliere già da queste prime considerazioni, la prospetti-

va assunta da Platone nel *Cratilo* è profondamente diversa rispetto a quella di Proclo nel suo commentario.

[35] Cfr. *Cratilo* 398c5 segg.

[36] Cfr. *ibid.* e2 seg.

[37] Cfr. *ibid.* d5-e1.

[38] Cfr. *ibid.* 399a3 seg.: καὶ νῦν γέ μοι φαίνομαι κομψῶς ἐννενοηκέναι, ossia «e proprio ora ho l'impressione di aver avuto una pensata davvero raffinata». Si noti che appena prima (399a1) Socrate riconduce alla sapienza ispirata di Eutifrone la sua capacità momentanea di fornire spiegazioni etimologiche, e subito dopo (a5) egli dice di correre il rischio di diventare più sapiente del necessario (σοφώτερος τοῦ δέοντος γίγνεσθαι). In effetti la citata etimologia di ἄνθρωπος sembra implicare in sé quella che in termini moderni si potrebbe definire come una sorta di *pre-comprensione* del concetto di "uomo".

[39] Cfr. *ibid.* 399c1-6.

[40] Cfr. *ibid*. b6-9. Si noti come Socrate debba qui anticipare una giustificazione di tipo fonetico per l'artificiosità dell'etimologia che si accinge a proporre.

[41] Questo ulteriore riferimento ad Eutifrone in *Cratilo* 399a1 appare particolarmente significativo e allusivo in riferimento alla arbitrarietà del metodo etimologico: Socrate, scherzando sulla facilità con cui Ermogene viene persuaso dalle etimologie esposte fino a questo punto del dialogo, sottolinea come il suo interlocutore si affidi all'ispirazione di Eutifrone (τῇ τοῦ Εὐθύφρονος ἐπιπνοίᾳ πιστεύεις, ὡς ἔοικας).

[42] Per l'etimologia esposta nel *Cratilo* del termine σῶμα rinvio ad Abbate, *Il problema del linguaggio nel mondo greco* etc., cit., pp. 239 seg., mentre in riferimento alla etimologia di ψυχή rinvio a Id., *Die dynamische und lebendige Natur des intelligiblen Seins bei Platon und in der neuplatonischen Überlieferung*, in: M. Abbate – J. Pfefferkorn – A. Spinelli (Hrsg.), *Selbstbewegung und Lebendigkeit. Die Seele in Platons Spätwerk*, Berlin–Boston 2016, 227-242, per questo riferimento pp. 228 seg., e nello stesso volume a Ch. Quarch, *Das Maß aller Dinge. Die kosmische Begründung des Politischen im X. Buch der* Nomoi, 179-197, per l'etimologia di ψυχή nel *Cratilo* p. 188.

[43] Le etimologie dei due termini in questione sono affrontate in *Cratilo* 399d10-400c9. È bene altresì segnalare che proprio il ri-

ferimento alla doppia possibile etimologia del termine ψυχή offre nuovamente a Socrate lo spunto per un ennesimo ironico riferimento a Eutifrone e ai suoi seguaci: cfr. *ibid.* 400a1.

[44] Non è qui possibile affrontare in dettaglio la complessa serie di riferimenti al sapere di natura mitico-sacrale presenti nel *Cratilo*, alcuni dei quali sembrerebbero confermati dal confronto con alcuni temi che sono affrontati nel Papiro di Derveni (su ciò cfr. ancora *supra* nel presente capitolo la nota n. 5). Si tenga comunque presente che anche in altri dialoghi Platone mette in luce l'inconsistenza della forma di sapere religioso-sacrale e sacerdotale congiuntamente a quelle che sono ad esso collegate, come le conoscenze dei poeti/aedi che si rifanno alla tradizione omerica: nell'*Eutifrone* viene smascherata l'inconsistenza dell'arcaico sapere sacerdotale e religioso del personaggio omonimo, mentre nello *Ione* si dimostra come il poeta/aedo non sia in grado di *rendere ragione* del suo sapere, ma non sia addirittura nemmeno capace di comprendere il vero significato dei versi che dovrebbe, invece, conoscere perfettamente.

[45] Cfr. *supra* nel presente capitolo la nota n. 22.

[46] Cfr. *Cratilo* 401a1-5 ove si afferma che sugli dèi nulla verrà indagato: l'analisi si limiterà a considerare quale mai sia stata la particolare opinione che gli uomini avevano quando attribuirono i nomi agli dèi (σκοπῶμεν... περὶ τῶν ἀνθρώπων, ἥν ποτέ τινα δόξαν ἔχοντες ἐτίθεντο αὐτοῖς τὰ ὀνόματα). È proprio in considerazione di tale affermazione che Proclo nel suo commento, come abbiamo visto (cfr. *supra*, nel presente saggio introduttivo, cap. IV § 1), si riferisce a teonimi che sono stati posti dagli uomini o per ispirazione divina o in virtù di una riflessione di tipo razionale, che comunque per Proclo ha il proprio fondamento nella "luce" proveniente dalla dimensione divina stessa.

[47] Cfr. *Cratilo* 401c3-6.

[48] Cfr. *ibid.* c6-8. Socrate continua affermando che è verosimile (ἐοίκαμεν) che anche ad Atene anticamente (καὶ ἡμεῖς τὸ παλαιόν) la *ousía* venisse chiamata *essía* (*ibid.* c8 seg.).

[49] Sulle modalità con le quali vengono elaborate le etimologie antiche e sul metodo seguito in relazione ad esse, consistente nella "fusione" fra varie componenti di parole in qualche modo connesse per assonanza fra loro, si veda TSITSIBAKOU-VASALOS, *Gradations of science* etc., cit., p. 118 seg.

[50] Per questa complicata ed artificiosa spiegazione etimologica del termine ὠσία cfr. *Cratilo* 401d4-7.

[51] Come puntualizza F. Fronterotta nella sua introduzione alla traduzione e commento dei frammenti di Eraclito da lui curati, Eraclito. *Frammenti*, Milano 2013, pp. xiv segg., l'interpretazione della dottrina eraclitea nei termini di una concezione dell'"eterno fluire" la si deve soprattutto a Platone (in particolare proprio nel *Cratilo* e nel *Teeteto*) e ad Aristotele.

[52] I teonimi ricondotti al pensiero di Eraclito sono quelli di "Rea", "Crono" (già analizzato in *Cratilo* 396b5-7, ma forse nel presente contesto "eracliteo" allusivamente e implicitamente interpretato in connessione con il termine κρουνός, ossia "sorgente" o anche "corso d'acqua"), "Oceano" e "Teti". Cfr. a tale riguardo *Cratilo* 402a4-d3. Vanno sottolineati in questo passo l'insistita serie di rimandi ad Eraclito e l'affermazione palesemente ironica di Ermogene che segnala la "raffinatezza" e l'"eleganza" dell'etimologia proposta per il teonimo "Teti" (402d3: τοῦτο μὲν, ὦ Σώκρατες, κομψόν). Certamente qui Ermogene si riferisce ai molti artifizi "linguistici" per mezzo dei quali Socrate è riuscito a ricondurre la spiegazione del teonimo "Teti" alla dottrina eraclitea. È proprio in questo contesto che Socrate, avviandosi ad affrontare, dopo quella di "Estia", l'analisi etimologica, in chiave eraclitea, di altri teonimi, afferma di avere nella mente come uno "sciame di sapienza" (cfr. 401e6: ἐννενόηκά τι σμῆνος σοφίας). Ancora una volta Platone sembra in questo modo rilevare come la sapienza concernente le etimologie dei nomi, anche in rapporto alla prospettiva eraclitea, sia il frutto di un insieme di estemporanee intuizioni o ispirazioni, piuttosto che lo sviluppo consequenziale, metodico e sistematico di una concezione lineare e coerente. Si tratta forse di un ulteriore sottile accenno all'infondatezza del sapere etimologico, a prescindere dalla prospettiva concettuale di riferimento dalla quale esso appare di volta in volta ispirato e caratterizzato.

[53] Cfr. *Cratilo* 402c2 seg.: ταῦτ᾽ οὖν σκόπει ὅτι καὶ ἀλλήλοις συμφωνεῖ καὶ πρὸς τὰ τοῦ Ἡρακλείτου πάντα τείνει, ossia «considera dunque come questi nomi siano anche in accordo tra loro e tendano tutti alle concezioni di Eraclito».

[54] Su ciò cfr. in particolare *ibid.* 402b1-c1, ove, tra l'altro, vengono riportati alcuni versi orfici in riferimento a Oceano e Teti. Sono proprio riferimenti come questo che consentono a Proclo

di mostrare, come si è visto, la sostanziale continuità fra la poesia divinamente ispirata e la "teologia" di Platone. Si consideri, altresì, come si è già avuto modo di sottolineare, che anche in un testo antico come il Papiro di Derveni la poesia orfica e la dottrina eraclitea vengono connesse fra loro: ciò giustificherebbe anche il modo in cui lo stesso Platone collega strettamente tra loro la poesia ispirata e la dottrina eraclitea; evidentemente egli si riferisce nel *Cratilo* ad una tradizione di sapere sacrale e sacerdotale che si rifaceva proprio a questa originaria relazione.

[55] Nel testo del commentario procliano in nostro possesso non vi sono riferimenti specifici a questa sezione del dialogo e alle etimologie in essa contenute, poiché, come si è detto, in tale testo l'esegesi del *Cratilo* si interrompe nel corso dell'interpretazione del teonimo "Atena". È comunque probabile che Proclo, come anche in precedenza accennato, in sintonia con la propria prospettiva esegetica e filosofica abbia limitato il suo commento del *Cratilo* alla parte più connotata in senso "teologico".

[56] Cfr. *Cratilo* 411a1-b1 ove Ermogene chiede a Socrate di considerare quale sia la "correttezza" di quei nomi che concernono l'ambito della virtù.

[57] Cfr. *ibid*. b3-c10.

[58] Cfr. *ibid.* d4-6.

[59] Cfr. *ibid.* d6-8.

[60] Cfr. *ibid.* d8 segg.

[61] Cfr. *ibid*. d9-e1: τὸ δὲ νέα εἶναι τὰ ὄντα σημαίνει γιγνόμενα ἀεὶ εἶναι, vale a dire «il fatto che gli enti siano "nuovi" significa che essi sono sempre in divenire».

[62] Cfr. *ibid.* 412a1-3.

[63] Cfr. *ibid.* c6-e2,

[64] Cfr. *ibid*. 413a1-d1. Una delle etimologie del termine δίκαιον proposte in questo passo, come viene esplicitamente affermato da Socrate, è rielaborata alla luce della dottrina anassagorea del νοῦς. Ancora una volta viene così messo in evidenza come il "metodo etimologico" si riveli di volta in volta incerto e quindi "arbitrario", proprio perché risulta privo di un sicuro punto di partenza filosofico-epistemologico.

[65] Cfr. *ibid*. c7-d1: ἐνταῦθα δὴ ἐγώ, ὦ φίλε, πολὺ ἐν πλείονι ἀπορίᾳ εἰμὶ ἢ πρὶν ἐπιχειρῆσαι μανθάνειν περὶ τοῦ δικαίου ὅτι ποτ᾽ ἔστιν, vale a dire «certo io a questo punto, amico mio, mi

vengo a trovare in uno stato di incertezza ancora maggiore rispetto a <quello in cui mi trovavo ancora> prima di cercare di capire relativamente al giusto che cosa mai esso sia».

[66] Cfr. *supra* nel presente cap. la nota n. 4.

[67] Cfr. *Cratilo* 413d9-e1.

[68] Cfr. *ibid.* 415b3-6: il termine κακία viene anch'esso interpretato etimologicamente alla luce della concezione dell'eterno fluire per la quale gli enti sono soggetti ad un connaturale movimento continuo, ossia come κακῶς ἰόν, vale a dire "ciò che va male" e, quindi, come ciò che si oppone a tale movimento connaturale: quando questo κακῶς ἰέναι ("andar male") è nell'anima, chiarisce Socrate, allora si parla a tutti gli effetti di "vizio".

[69] Cfr. *ibid.* c10-e1. Si noti che alla conclusione dell'analisi del termine ἀρετή Socrate torna a ribadire la precarietà del "metodo etimologico", mettendo in luce come l'unico criterio che pare possibile ammettere sia, in sostanza, quello dell'arbitraria accettazione della connessione del significato originario di questo termine con quello del suo opposto, cioè κακία. Di conseguenza il problema teorico che appare implicito nell'indagine etimologica sviluppata nel *Cratilo* è quello della imprescindibile connessione tra l'interpretazione etimologica e la prospettiva filosofica alla luce della quale vengono interpretate le parole: il "metodo etimologico" appare così assolutamente condizionato nei suoi esiti dall'"arbitraria assunzione" di una particolare e specifica concezione della realtà.

[70] Cfr. *Cratilo* 421b2 seg.: ἡ γὰρ θεία τοῦ ὄντος φορὰ ἔοικε προσειρῆσθαι τούτῳ τῷ ῥήματι, τῇ «ἀληθείᾳ», ὡς θεία οὖσα ἄλη, ossia «infatti il movimento divino dell'essere sembra essere riferito a questa parola, cioè ad "*alḗtheia*" ["verità"], come se fosse un "divino vagare"».

[71] Cfr. *ibid*. b7-c1. Ciò che viene affermato per ὄν deve valere, nell'ottica qui adottata da Socrate, anche per οὐσία in quanto appartenenti, potremmo dire, allo stesso ambito semantico.

[72] Cfr. *ibid.* c1 seg.

[73] Sulla questione si veda F. Ferrari, *L'accenno alle idee alla fine del* Cratilo, in: G. Casertano (a cura di), *Il* Cratilo *di Platone: struttura e problematiche*, Napoli 2005, 115-123.

[74] È questa la radicale concezione-φύσει sostenuta da Cratilo, il quale afferma esplicitamente che chi conosce i nomi, conosce anche le cose: cfr. *Cratilo* 435d5 seg.: ὃς ἂν τὰ ὀνόματα ἐπίστηται,

ἐπίστασθαι καὶ τὰ πράγματα. Sulle implicazioni di carattere filosofico dell’ontologismo linguistico che Platone fa sostenere a Cratilo e sulla critica che nel dialogo viene mossa a tale prospettiva si veda J. Derbolav, *Der Dialog “Kratylos” im Rahmen der platonischen Sprach- und Erkenntnisphilosophie*, Saarbrücken 1953, pp. 36 segg.

[75] Su ciò cfr. *supra*, nel presente cap., le note n. 6 e n. 54.

[76] Nel dialogo, là dove Socrate osserva che il νομοθέτης – ovvero colui che originariamente pose i nomi alle cose – potrebbe aver commesso degli errori proprio sulla base di una concezione non corretta della realtà (436b5 segg.), Cratilo ribatte affermando che, se l’impositore dei nomi li avesse attribuiti senza conoscere le cose, essi non sarebbero nemmeno nomi (*ibid.* c2: οὐδ᾽ ἂν ὀνόματα εἴη), e che la prova più grande del fatto che costui non ha mancato la verità è rappresentata proprio dalla perfetta coerenza e armonia tra le diverse etimologie proposte alla luce della dottrina eraclitea (436c4: οὐ γὰρ ἄν ποτε οὕτω σύμφωνα ἦν αὐτῷ ἅπαντα, ossia «<altrimenti>, infatti, i nomi non gli sarebbero riusciti tutti così perfettamente in accordo fra loro»). Tuttavia Socrate, a sua volta, rileva come un tale argomento non possa rappresentare una difesa della tesi di Cratilo: se il νομοθέτης avesse sbagliato il primo nome, inevitabilmente tale errore avrebbe finito per ripercuotersi sull’intero sistema (436c7 segg.).

[77] Su ciò cfr. *supra*, nel presente cap., nota n. 41.

[78] Cfr. *supra*, ivi, p. 171.

[79] Cfr. *Cratilo* 437a2-5. La seconda interpretazione etimologica del termine ἐπιστήμη, inteso in connessione con il verbo ἵστημι (“fermo”, “faccio fermare”, “arresto”) proposta da Socrate è sostanzialmente corretta. A tale proposito cfr. W. Belardi, *Superstitio*, Roma 1976, p. 81: «il vocabolo ἐπιστήμη, infatti, era per i Greci etimologicamente trasparente». Il termine, interpretato correttamante, va connesso al verbo ἐφίστημι, ossia “porre sopra” “fermare sopra”, di cui il verbo ἐπίσταμαι (“so”, “conosco”) sarebbe un’antica forma di medio.

[80] Cfr. *Cratilo* 437b1 seg.: ἔπειτα ἡ «ἱστορία» αὐτό που σημαίνει ὅτι ἵστησι τὸν ῥοῦν.

[81] Cfr. *ibid.* b2-4: ἔπειτα δὲ ἡ «μνήμη» παντί που μηνύει ὅτι μονή ἐστιν ἐν τῇ ψυχῇ ἀλλ᾽ οὐ φορά.

[82] Cfr. *ibid.* 437d1 seg.: ἀλλ᾽, ὦ Σώκρατες, ὁρᾷς ὅτι τὰ πολλὰ

ἐκείνως ἐσήμαινεν, ossia «ma vedi, Socrate, che la maggior parte <dei nomi> significava in quella direzione».

[83] Cfr. *Cratilo* 424b7 segg. Sulla così detta "semantizzazione dei fonemi" nel *Cratilo* si veda W. Belardi, *Filosofia, grammatica e retorica nel pensiero antico*, Roma 1985, pp. 24-43. L'autore precisa che Platone non è giunto all'elaborazione di una teoria equiparabile al fonosimbolismo. Tuttavia è indubbio che già in *Cratilo* 426c1 segg. viene ipotizzata, come sistematica conseguenza della concezione-φύσει, un'originaria forma di semantizzazione dei singoli suoni che compongono le parole. Tale ipotesi si rivelerà, nello sviluppo successivo del dialogo, precaria, in quanto, come vedremo, finisce per comportare conclusioni incoerenti e incompatibili fra loro.

[84] Su ciò cfr. *Cratilo* 422d11 segg.

[85] Su ciò cfr. *ibid.* 426d3 segg. Oltre al fonema /*r*/, Socrate considera, successivamente (*ibid.* 426e6-427c6), anche i valori semantici dei fonemi /*i*/, /*ph*/, /*ps*/, /*s*/, /*z*/, /*d*/, /*t*/, /*l*/, /*g*/, /*n*/, /*a*/, /*ē*/, /*o*/. Come vedremo, particolarmente rilevante è l'analisi semantica del suono /*l*/. In base ad essa Socrate dimostrerà proprio la precarietà del tentativo di stabilire un valore semantico per i singoli suoni.

[86] Cfr. *Cratilo* 427b2-5.

[87] Cfr. su ciò *Cratilo* 434c4 segg. In questo passo viene esplicitamente affermato che il λάβδα corrisponde, oltre che alla nozione di "liscio", anche a quella di molle (τὸ μαλακόν). In *Cratilo* 434d7 seg., inoltre, Socrate osserva che il λάβδα inserito (ἐγκείμενον) nel termine σκληρότης ha un significato totalmente opposto rispetto a quello della parola in questione (οὐ τὸ ἐναντίον δηλοῖ σκληρότητος;).

[88] Cfr. *ibid.* 434e5 segg. Sulle fondamentali implicazioni del concetto di "uso" per la riflessione linguistica e filosofica anche moderne in rapporto al significato delle parole si veda T. De Mauro, *Introduzione alla semantica*, Bari 1970, pp. 221 segg.

[89] Sui complessi problemi relativi alle due differenti versioni in cui nella tradizione manoscritta è stato trasmesso il passo 437d10-438b8 si rinvia a Ademollo, *The* Cratylus *of Plato* etc., op. cit., pp. 489-495, e all'articolo di V. Valenti, *Una variante d'autore: Plat.* Crat. *437d10-438a2*, «Studi Classici e Orientali», XLVI 3 (1998), 769-831. Io leggo il testo nella così detta "versione B".

[90] Cfr. *ibid.* 438c1-4.

[91] Cfr. *ibid*. c5 seg. ove la citata obiezione di Socrate è posta a Cratilo come domanda: εἶτα οἴει ἐναντία ἂν ἐτίθετο αὐτὸς αὑτῷ ὁ θείς , ὢν δαίμων τις ἢ θεός; ἢ οὐδέν σοι ἐδοκοῦμεν ἄρτι λέγειν; Vale a dire: «e tu credi che chi pose i nomi, si tratti di un demone o di un dio, li avrebbe posti contraddicendo se stesso? Oppure non ha alcun valore per te ciò che si è detto poco fa?».

[92] Cfr. *ibid.* 438d2. Sulle implicazioni filosofiche di tale espressione in relazione alla concezione platonica del linguaggio rinvio ad Abbate, *Oltre la "*stásis *delle parole"* etc., cit., pp. 77 segg.

[93] A tale proposito si veda M. Schofield, *The dénouement of the* Cratylus, in: M. Schofield – M. Nussbaum (eds.), *Language and Logos.* Studies in ancient Greek philosophy presented to G. E. L. Owen, Cambridge 1982, 61-81, p. 63: «Socrates seems to suggest [...] that there is no hope of articulating and applying a properly scientific method of analysis to the vocabulary of an actual natural language in such way as to extract from names descriptions of the appropriate sort».

[94] Cfr. *In Crat.* XLVIII, p. **16**, 11-13.

[95] Cfr. *supra*, nel presente cap., p. 160.

[96] Su ciò, nel presente saggio introduttivo, cfr. cap. III §§ 6-7.

[97] Occorre tener presente che, certamente, il commento di Proclo al *Cratilo* va inteso come il prodotto di una tradizione estremamente articolata e varia. Di questa tradizione facevano sicuramente parte anche commenti specifici e di varia natura alle opere di Omero ed Esiodo: lo stesso Proclo scrisse testi esegetici sui due grandi poeti della tradizione arcaica greca. Come ha mostrato, in un articolo, a mio avviso, ancora utile e stimolante, J. Daniélou, *Eunome l'Arien et l'exégèse du Cratyle*, «Revue des Études Grecques» 69 (1956), 412-432, Proclo probabilmente ha utilizzato commenti al *Cratilo* di autori neoplatonici precedenti (cfr. *ibid.* in particolare pp. 426 seg.). Anche sulla base di quanto viene affermato da Daniélou a proposito delle evidenti affinità tra Eunomio e Proclo in alcuni aspetti della loro concezione del linguaggio, pare possibile ipotizzare che, in ambito neoplatonico, le prime interpretazioni sistematiche del *Cratilo*, caratterizzate da un particolare utilizzo degli *Oracoli Caldaici*, risalgano a Giamblico ed ai suoi discepoli.

[98] Sulla concezione del nome come ἄγαλμα nella tradizione neoplatonica si veda, tra gli altri, lo studio di U. Criscuolo, *Ico-*

noclasmo bizantino e filosofia delle immagini divine nel Neoplatonismo, in: S. Gersh – C. Kannengiesser (eds.), *Platonism in Late Antiquity*, Notre Dame (Indiana) 1992, 83-102, in particolare, per quel che concerne la concezione procliana, pp. 98 seg. Sullo stesso tema si veda anche S. BONFIGLIOLI, Agalma. *Icone e simboli tra Platone e il neoplatonismo*, Bologna 2008, in particolare pp. 178 segg. e 223 segg.

[99] Sul rapporto fra la figura del Demiurgo nel *Timeo* e gli *Oracoli Caldaici* si può, ad esempio, vedere L. BRISSON, *Plato's* Timaeus *and the* Chaldaean Oracles, in: G.J. Reydams-Schils (ed.), *Plato's Timaeus as Cultural Icon*, Notre Dame (Indiana) 2003, 111-132, in particolare pp. 114-118.

[100] Su ciò cfr. *supra*, nel presente saggio introduttivo, cap. I §§ 1-2.

[101] Anche se non possiamo sapere, in considerazione della forma in cui ci è pervenuto il *Commento al Cratilo*, se l'interpretazione di questo dialogo proposta da Proclo si sviluppasse anche in ulteriori direzioni, oltre a quella etimologica e teologica, tuttavia basta considerare il valore e l'importanza che il nostro commentatore attribuisce alle etimologie dei teonimi – esposte in realtà da Socrate nel dialogo con palese scetticismo ed indiscutibile ironia – per comprendere fino a che punto egli si allontani dall'effettiva concezione platonica. È del resto improbabile che Proclo, nella parte del commento che non ci è pervenuta, modificasse il senso complessivo della sua interpretazione, incentrata sulla connaturalità di nome e referente.

[102] Cfr. su ciò *In Crat.* LXXXV, p. **40**, 7 seg.: [...] δεῖ αὐτὸν καὶ τὰς τῶν στοιχείων ἰδιότητας εἰδέναι.

[103] Cfr. *ibid.* XCVI, p. **47**, 12-16: ἀναλυτικῶς ὁ Σωκράτης ἀπὸ τῶν θείων ὀνομάτων, ἀγαλμάτων ὄντων τῶν θεῶν, ἐπὶ τὰς δυνάμεις αὐτῶν ἀνατρέχει καὶ τὰς ἐνεργείας· τὰς γὰρ οὐσίας αὐτῶν ὡς ἀρρήτους καὶ ἀγνώστους μόνῳ τῷ «ἄνθει τοῦ νοῦ» θεωρεῖν καταλείπει. Su questo passo e sul concetto di "fiore dell'intelletto" si veda in particolare quanto affermato nel presente saggio introduttivo, cap. I § 5, pp. 48 seg. Sulla forte tensione in Proclo fra una prospettiva specificamente razionalistica e una più connotata in senso mistico e sul ruolo dell'ispirazione divina nel suo pensiero si veda, ad esempio, GRITTI, *Proclo: dialettica, anima* etc., op. cit., pp. 307-338.

NOTA EDITORIALE

Alcune parti del saggio introduttivo alla presente traduzione con relativo commento rappresentano una rielaborazione e uno sviluppo di alcune tesi da me originariamente proposte nel volume: *Dall'etimologia alla teologia: Proclo interprete del* Cratilo, Casale Monferrato 2001.

Nel saggio introduttivo tutte le traduzioni dei passi citati delle opere antiche, comprese le traduzioni dei testi in poesia, sono mie.

La traduzione qui proposta segue l'edizione critica di Giorgio Pasquali, *In Platonis Cratylum commentaria*, Leipzig 1908. Solo in alcuni punti mi sono discostato da essa segnalandolo sempre in nota.

Nel testo greco a fronte i numeri in grassetto fra parentesi quadre indicano i numeri di pagina dell'edizione di Pasquali, mentre i numeri in tondo fra parentesi quadre indicano i numeri di riga della stessa edizione. Nel testo greco ho cercato di mantenere e riprodurre, dove è stato possibile, la distribuzione delle righe dell'edizione di Pasquali.

I titoletti in grassetto e fra parentesi quadre, che precedono alcuni paragrafi nella traduzione, sono stati da me inseriti per consentire al lettore di orientarsi all'interno delle complesse, varie e articolate argomentazioni affrontate nel commentario.

Nella traduzione ho cercato, dove è stato possibile, di conservare l'andamento – in alcuni casi brachilogico e talvolta, all'opposto, prolisso – del testo greco, che spesso, anche in considerazione del fatto che risulta formato da *excerpta*, non si segnala certo per chiarezza e precisione espositiva.

Generalmente nella traduzione, quando è risultato necessario rendere più perspicuo il senso, ho inserito delle brevi integrazioni di chiarimento tra parentesi uncinate (<...>). Altre volte esse indicano, come specificato di volta in volta in nota, effettive integrazioni per colmare lacune.

Le note di commento alla traduzione hanno lo scopo di chiarire o approfondire vari aspetti dell'esegesi e della filosofia/teologia procliane.

Per la trascrizione delle parole greche si è usato il criterio della maggiore corrispondenza possibile, riportando l'indicazione, dove necessario, delle vocali lunghe e trascrivendo di volta in volta gli accenti usati nell'originale greco. Nel caso dei dittonghi, si è riprodotto l'accento dell'originale greco, cioè l'accento è posto sulla seconda vocale del dittongo, anche se esso va pronunciato, di regola, sulla prima.

PROCLI
IN PLATONIS CRATYLUM COMMENTARIA

PROCLO
COMMENTO AL *CRATILO* DI PLATONE

ΕΚ ΤΩΝ ΤΟΥ ΦΙΛΟΣΟΦΟΥ ΠΡΟΚΛΟΥ ΣΧΟΛΙΩΝ ΕΙΣ ΤΟΝ ΚΡΑΤΥΛΟΝ ΠΛΑΤΩΝΟΣ ΕΚΛΟΓΑΙ ΧΡΗΣΙΜΟΙ

I. Ὁ σκοπὸς τοῦ Κρατύλου τὴν ἐν ἐσχάτοις ἐπιδεῖξαι τῶν ψυχῶν γόνιμον ἐνέργειαν καὶ τὴν ἀφομοιωτικὴν δύναμιν, ἣν κατ᾽ οὐσίαν λαχοῦσαι διὰ τῆς τῶν ὀνομάτων ὀρθότητος αὐτὴν ἐπιδείκνυνται. ἐπειδὴ δὲ ἡ μεριστὴ τῶν ψυχῶν ἐνέργεια [5] διαμαρτάνει πολλαχοῦ τῶν οἰκείων τελῶν, καθάπερ δὴ καὶ ἡ μερικὴ φύσις, χώραν εἰκότως ἔχει καὶ τὰ ἀόριστα καὶ τύχῃ καὶ αὐτομάτως περιφερόμενα ὀνόματα, καὶ οὐ πάντα τῆς νοερᾶς ἐπιστήμης ἐστὶν ἔκγονα καὶ τῆς πρὸς τὰ πράγματα συγγενείας στοχάζεται.

[10] II. Ὅτι ὁ Κρατύλος λογικός τέ ἐστιν καὶ διαλεκτικός, ἀλλ᾽ οὐ κατὰ τὰς τοῦ Περιπάτου ψιλὰς τῶν πραγμάτων μεθόδους διαλεκτικάς, ἀλλὰ κατὰ τὸν μέγαν Πλάτωνα εἰδότα τὴν διαλεκτικὴν ἁρμόζειν μόνοις τοῖς κεκαθαρμένοις τὴν διάνοιαν τελέως καὶ διὰ τῶν μαθημάτων παιδευθεῖσι καὶ διὰ τῶν ἀρετῶν [15] τὸ νεαροπρεπὲς τῶν ἠθῶν ἀποκαθαρθεῖσι καὶ ἁπλῶς γνησίως φιλοσοφήσασιν, καὶ «θριγκὸν» οὖσαν «τῶν μαθημάτων»

ESTRATTI UTILI
DAGLI *SCOLII* DEL FILOSOFO PROCLO
AL *CRATILO* DI PLATONE

[Lo scopo e la natura del *Cratilo*]

I. Lo scopo[1] del *Cratilo* è di mettere in luce l'attività produttrice delle anime nei livelli più bassi <del reale>[2] e la loro facoltà assimilatrice[3], che esse hanno ottenuto in sorte secondo la loro essenza e che mettono in luce direttamente attraverso la correttezza dei nomi. Tuttavia, dal momento che l'attività individuale delle anime [5] in molti casi manca i suoi specifici obbiettivi, come appunto fallisce anche la natura individuale[4], è verosimile che trovino spazio anche quei nomi che sono indefiniti e circolano in modo casuale e fortuito[5], e che non tutti siano prodotti della scienza intellettiva e mirino all'affinità naturale con le cose.

[10] II. Il *Cratilo*[6] è <un dialogo> logico-dialettico[7], ma non secondo i metodi dialettici del Peripato che sono astratti dalle cose[8], bensì secondo il grande Platone che sa che la dialettica è adatta a quei soli la cui riflessione risulta completamente purificata, che sono stati educati attraverso l'apprendimento delle scienze matematiche, [15] che sono stati purificati attraverso le virtù da quella componente dei loro caratteri che è tipica della gioventù, e che hanno fatto filosofia in modo assolutamente autentico, in quanto la dialettica è «il

καὶ ἀνάγουσαν ἡμᾶς ἐπὶ τὴν μίαν πάντων αἰτίαν τἀγαθόν, καὶ «διὰ Προμηθέως ἥκειν τοῖς ἀνθρώποις ἐκ θεῶν ἅμα **[2]** φανοτάτῳ πυρὶ» λεχθεῖσαν ὑπ᾽ αὐτοῦ. ἡ γὰρ τοῦ Περιπάτου ἀναλυτικὴ καὶ τὸ ταύτης κεφάλαιον, ἡ ἀπόδειξις, πᾶσιν εὔληπτα καὶ ἀρίδηλα τοῖς μὴ παντάπασι σκοτοδινιῶσιν καὶ πολὺ τὸ τῆς Λήθης ὕδωρ ἐμφορηθεῖσιν.

[5] III. Ὅτι νοῦς ἐστιν ὁ τῆς διαλεκτικῆς προβολεύς ἀφ᾽ ἑαυτοῦ ὅλου ὅλην αὐτὴν ἀπογεννῶν· καὶ κατὰ μὲν τὴν ἀφ᾽ ἑνὸς πάντων πρόοδον τὴν διαιρετικὴν ὑφίστησι, κατὰ δὲ τὴν συναγωγὴν ἑκάστου πρὸς μίαν ἰδιότητος περίληψιν τὴν ὁριστικὴν ὑφίστησι· κατὰ δὲ τὴν ἐπ᾽ ἄλληλα παρουσίαν τῶν εἰδῶν, [10] δι᾽ ἣν καὶ ἔστιν ὅ ἐστιν ἕκαστον καὶ μετέχει τῶν λοιπῶν εἰδῶν, τὴν ἀποδεικτικήν· κατὰ δὲ τὴν ἐπιστροφὴν πάντων εἰς τὸ ἓν καὶ τὰς οἰκείας ἀρχὰς τὴν ἀναλυτικὴν γεννᾷ.

IV. Ὅτι ὁ μὲν Ἀριστοτέλης μίαν εἶναι λέγει ῥητορικὴν καὶ μίαν διαλεκτικὴν δυναμένας [15] ἐπ᾽ ἄμφω, ὡς ἄν τις προαιρῆται, πείθειν ἢ ἐλέγχειν· ὁ δὲ Πλάτων ἄμεινον δύο ἑκατέρας εἶναι λέγει. ἡ μὲν γάρ τίς ἐστι, φησί, ῥητορικὴ «κολακεία» καὶ ἄτεχνος, ἣν ἐν Γοργίᾳ διαβάλλει· ἡ δὲ ἐπιστήμη τῶν ἀγαθῶν καὶ δικαίων,

coronamento delle scienze»[9] ed al contempo ci eleva all'unica causa della totalità delle cose, il Bene[10], e che da Platone è detta «ad opera di Prometeo essere giunta agli uomini dagli dèi insieme ad un **[2]** luminosissimo fuoco»[11]. In effetti l'analitica del Peripato e l'aspetto principale di questa, la dimostrazione, sono cose facili da apprendere per tutti e davvero manifeste per coloro che non sono completamente obnubilati e non si sono riempiti di molta acqua del Lete[12].

[Sulla dialettica e la retorica]

[5] III. L'originatore della *dialettica* è l'Intelletto[13], che dall'interezza di se stesso la genera interamente; e, da un lato, sulla base della processione di ogni cosa da un'unità[14] fa sussistere la *diairetica*, dall'altro, sulla base della ricomposizione di ciascuna cosa in un'unica nozione comprensiva della sua natura specifica, fa sussistere l'*oristica*[15]; poi in base alla presenza delle Forme le une nelle altre, [10] per via della quale ciascuna Forma è ciò che è e partecipa di tutte le altre, <l'Intelletto fa sussistere> l'*apodittica*; infine sulla base del ricongiungersi[16] di tutte le cose all'Uno e ai loro propri principi <esso> genera l'*analitica*[17].

IV. Aristotele[18] afferma che esistono una sola retorica ed una sola dialettica, le quali sono in grado [15] di procedere in entrambe le direzioni, a seconda di come uno scelga, ovvero persuadere o confutare. Platone, dal canto suo, dice meglio: vi sono due retoriche e due dialettiche. Una, egli afferma, è quella determinata retorica che è "adulazione" ed è improvvisata, la quale egli mette in discredito nel *Gorgia*[19]; l'altra, invece,

ἣν ἐν Φαίδρῳ ἀνυμνεῖ. καὶ πάλιν τὴν μὲν τοῦ Ἀριστοτέλους διαλεκτικὴν [20] ὡς ἐριστικὴν ἀποπέμπεται, τὴν δὲ τῶν ὄντων τὰς ἀρχὰς ὁρῶσαν διαλεκτικὴν ἀγαπᾷ ὡς μέρος φιλοσοφίας.

V. Ὅτι εἰ ἀδύνατον συνελθεῖν γνῶσιν καὶ ἄγνοιαν τοῦ αὐτοῦ ἅμα, ἀδύνατον τὰς δύο ῥητορικὰς συνελθεῖν· ἡ μὲν γὰρ ἀγνοεῖ τὰ ἀγαθά, ἡ δὲ γινώσκει.

[25] VI. Ὅτι ὁ παρὼν διάλογος ἐπιστήμονας ἡμᾶς ποιεῖ τῆς τῶν ὀνομάτων ὀρθότητος, καὶ δεῖ τὸν μέλλοντα εἶναι διαλεκτικὸν ἀπὸ ταύτης ἄρχεσθαι τῆς θεωρίας.

VII. Ὅτι ὥσπερ ἐν Παρμενίδῃ τὴν ὅλην διαλεκτικὴν **[3]** παραδιδοὺς οὐ ψιλήν, ἀλλὰ μετὰ τῆς τῶν ὄντων θεωρίας παρέδωκεν, οὕτως καὶ νῦν τὴν τῶν ὀνομάτων ὀρθότητα μετὰ τῆς τῶν πραγμάτων ἐπιστήμης.

VIII. Ὅτι τὰς ἀρχὰς τῶν ὄντων καὶ τῆς διαλεκτικῆς νῦν [5] παραδιδόναι βούλεται ὁ Πλάτων, εἴπερ τὰ ὀνόματα μετὰ τῶν ὧν εἰσὶν ὀνόματα συμπαραδίδωσιν.

IX. Διὰ τί λέγων ὁ Πλάτων ὅτι οἱ τῶν ὀνομάτων ὑπερορῶντες «πλουσιώτεροι φρονήσεως εἰς γῆρας ἀναφανησόμεθα», αὐτὸς νῦν προηγουμένως περὶ ὀνομάτων [10] ζητεῖ; ἢ τοῦτο σκοπεῖ οὐ

è scienza delle cose buone e giuste, retorica che egli celebra nel *Fedro*[20]. E a sua volta, la dialettica di Aristotele [20] la respinge in quanto eristica[21], mentre la dialettica che osserva i principi degli enti la accoglie a braccia aperte come una parte della filosofia[22].

V. Se è impossibile che conoscenza ed ignoranza della stessa cosa vengano a coincidere insieme, è impossibile che vengano a coincidere le due retoriche: l'una infatti ignora le cose buone, mentre l'altra le conosce.

[25] VI. Il presente dialogo ci rende edotti sulla correttezza dei nomi, e bisogna che colui che intende essere dialettico prenda le mosse da questo ambito speculativo.

VII. Come nel *Parmenide* <Platone>[23] **[3]** ha fornito la trattazione dell'intera dialettica, non astratta, bensì congiunta alla speculazione sugli enti, allo stesso modo ora[24] egli fornisce la trattazione della correttezza dei nomi congiuntamente alla conoscenza scientifica delle cose.

VIII. È la trattazione dei principi degli enti e della dialettica [5] che intende ora fornire Platone, dato che egli tratta <qui> congiuntamente i nomi insieme alle cose di cui <essi> sono nomi.

[Motivo dell'indagine sui nomi]

IX. Per quale motivo Platone, pur affermando che se noi disdegniamo i nomi, «appariremo più ricchi di saggezza invecchiando»[25], egli stesso ora [10] conduce la sua ricerca principalmente intorno ai nomi? Forse

καθ᾽ ὃ λέγονται, ἀλλὰ καθ᾽ ὃ εἰκόνες εἰσὶ τῶν πραγμάτων; καὶ γὰρ ἡ ὁριστικὴ τριττή ἐστιν· ἢ γὰρ ἀπὸ τοῦ ἀνωτάτω γένους ἀρχομένη διὰ πάντων τῶν μέσων ἕως τῶν ὑστάτων διαφορῶν πρόεισιν, ὅπερ ὁ Ἐλεάτης ξένος ποιεῖ ὁριζόμενος τόν τε «σοφιστὴν» καὶ τὸν [15] «πολιτικόν»· ἢ τὸ ἐγγὺς καὶ γνώριμον γένος λαβοῦσα διὰ τῶν ἑξῆς διαφορῶν πρόεισιν, ὡς ἔχει τὸ «ἄνθρωπός ἐστι ζῷον πεζὸν δίπουν» καὶ τὰ τοιαῦτα· ἢ ὀνόματι μόνῳ χρῆται, οἷον «καλόν ἐστι τὸ πρέπον» καὶ «ψυχή ἐστιν φυσιόχη οὐσία» καὶ τὰ τοιαῦτα. καὶ ἔστιν οὗτος ὁ τρίτος [20] τρόπος τῆς ὁριστικῆς ἐπισφαλέστατος. εἰ γὰρ ἔτυχεν ἀπ᾽ ἀρχῆς ὁ ὀνοματοθέτης ἀνεπιστήμων, ἀνάγκη διαπίπτειν τὸν χρησάμενον τῷ κειμένῳ ὀνόματι εἰς τὸν ὁρισμόν. διὰ τοῦτο οὖν ὁ Πλάτων νῦν προηγουμένως ζητεῖ περὶ τῶν τοιούτων ὀνομάτων, καὶ διὰ μέσων αὐτῶν ἐπὶ τὰ πράγματα ἀνατείνεται. [25] ἀλλὰ καὶ πρὸς ἀπόδειξιν τοῦτο συμβάλλεται, ὡς ἐν Φαίδρῳ τὴν «μαντικὴν» τῆς «οἰωνιστικῆς» κρείττω ἀπὸ τοῦ ὀνόματος ἐπεχείρησεν ἀποδεικνύναι· ἀλλὰ καὶ πρὸς ἀνάλυσιν, ὡς ἐν τῷ Φαίδρῳ τὸν μὲν μετεχόμενον ὑπὸ τῶν θνητῶν ἔρωτα «ποτηνὸν» καλῶν, τὸν δὲ ἀμέθεκτον καὶ θεῖον «πτέρωτα» **[4]** διὰ τὴν εἰς ἓν συναγωγὴν τῆς τε οὐσίας τοῦ θεοῦ καὶ τῆς ἐνεργείας, καὶ

il motivo è che la sua indagine non ha per oggetto il modo in cui essi vengono usati, bensì il modo in cui essi sono immagini delle cose? Ed in effetti il metodo della definizione è di tre specie: o esso, prendendo le mosse dal genere posto più in alto, procede attraverso tutti i generi intermedi fino alle ultime differenze specifiche, che è quello che fa lo Straniero di Elea quando definisce sia il "sofista"[26] sia il [15] "politico"[27]; oppure, prendendo in considerazione il genere prossimo e noto, procede attraverso le varie differenze in successione una dopo l'altra, come nel caso di "l'uomo è un animale camminante bipede"[28] e simili; oppure, infine, ricorre ad un solo nome, come per esempio: "*bello* è il confacentesi"[29], "*anima* è essenza apportatrice di natura"[30] e casi simili. E questa terza [20] modalità del metodo della definizione è il più precario. Infatti nel caso in cui fin da principio l'impositore dei nomi sia stato privo di scienza, chi si è servito per la definizione <della cosa denominata> del nome posto <dall'impositore dei nomi> è inevitabile che cada in errore. Perciò dunque Platone ora indaga principalmente su tali nomi, e per il tramite di essi risale alle cose. [25] Ma questo metodo contribuisce anche alla dimostrazione, come nel *Fedro*, ove egli si è impegnato a dimostrare, prendendo le mosse dal suo nome, che la "mantica" è superiore alla "divinazione"[31]; ma <contribuisce> anche all'analisi <etimologica>, come quando denomina, <ancora> nel *Fedro*, "*potēnós*" ["alato", "volante"] l'*érōs* ["amore"] di cui partecipano i mortali, mentre quello che non può essere partecipato ed è divino lo denomina "*ptérōs*" ["il <dio> alato"], **[4]** per via del fatto che in esso si combinano in un'unità sia l'essenza che l'attività del dio[32], e in questo modo egli appare procedere verso l'alto ricorrendo all'analisi <etimo-

οὕτως ἀνιὼν καὶ ἀναλύων φαίνεται· ἀλλὰ καὶ πρὸς διαίρεσιν πολλάκις ἀναγκαῖον τοῦτο· οὕτως γοῦν ὁ Σωκράτης διεῖλεν ὅτι ἄλλο τὸ ἡδὺ καὶ ἄλλο [5] τὸ ἀγαθόν, διότι καὶ τὰ ὀνόματα δύο.

X. Ὅτι ὑπόκεινται πρόσωπα νῦν Κρατύλος τε ὁ Ἡρακλείτειος, οὗ καὶ Πλάτων ἠκροάσατο, ὅστις ἔλεγεν τὰ ὀνόματα πάντα φύσει εἶναι, τὰ γὰρ μὴ φύσει μήδ' ὀνόματα εἶναι, ὥσπερ καὶ τὸν ψευδόμενόν φαμεν μηδὲν λέγειν· καὶ Ἑρμογένης [10] ὁ Σωκρατικός, ὅστις ἀπεναντίας ἔλεγεν οὐδὲν εἶναι ὄνομα φύσει, ἀλλὰ πάντα θέσει· καὶ τρίτος Σωκράτης, ὅστις ἐπικρίνας ἔδειξε τὰ μὲν αὐτῶν εἶναι φύσει, τὰ δὲ καὶ θέσει, οἷον τύχῃ γεγονότα. τὰ μὲν γὰρ ἐπὶ τοῖς ἀϊδίοις μᾶλλον τοῦ φύσει μετέχει, τὰ δ' ἐπὶ τοῖς φθαρτοῖς μᾶλλον τοῦ τυχαίου. [15] ὁ γὰρ τὸν ἑαυτοῦ παῖδα «Ἀθανάσιον» καλέσας δηλοῖ τὴν περὶ ταῦτα τῶν ὀνομάτων πλημμέλειαν. ἔτι δὲ καὶ τῶν ὀνομάτων ἐχόντων εἶδος καὶ ὕλην, κατὰ μὲν τὸ εἶδος μᾶλλον τοῦ φύσει μετέχουσι, κατὰ δὲ τὴν ὕλην μᾶλλον τοῦ θέσει. καὶ πρὸς μὲν Ἑρμογένη λέγων χωρίζει τά τε μονίμως ἐν θεοῖς ἱδρυμένα [20] ὀνόματα, οἷον «Μυρίνη» καὶ τὰ τοιαῦτα, καὶ τὰ ἐν ψυ-

logica>; ma questo metodo è spesso necessario anche per la divisione: è in questo modo, a mio giudizio, che Socrate ha distinto che una cosa è ciò che è gradevole, un'altra [5] ciò che è buono, proprio perché i nomi sono due[33].

[I personaggi del dialogo e le loro concezioni][34]

X. I personaggi del dialogo sono i seguenti: Cratilo l'Eracliteo – dei cui insegnamenti anche Platone fu uditore[35] – il quale sosteneva che tutti i nomi sono per natura: infatti quelli che non sono per natura, a suo dire, non sono neppure nomi, allo stesso modo in cui affermiamo anche che chi mente non dice nulla[36]; Ermogene [10] il Socratico sosteneva, al contrario, che nessun nome è per natura, ma che tutti sono per convenzione[37]; e per terzo Socrate, che, avendo fatto da arbitro <tra i due>, ha mostrato che alcuni nomi sono per natura, mentre altri sono anche per convenzione[38], essendosi formati, per così dire, per caso[39]. In effetti i nomi attribuiti alle entità eterne sono in maggior misura partecipi di ciò che è per natura, mentre quelli che sono attribuiti alle cose corruttibili partecipano in misura maggiore di ciò che è casuale[40]. [15] Infatti chi ha chiamato il proprio figlio "*Athanásios*"[41] rende manifesto l'errore relativo a quest'ultimo genere di nomi. Inoltre, dato che anche i nomi sono dotati di *forma* e *materia*, essi in base alla *forma* partecipano in misura maggiore di ciò che è per natura, mentre in base alla *materia* partecipano in misura maggiore di ciò che è per convenzione[42]. E parlando con Ermogene, distingue i [20] nomi che sono fissamente stabiliti negli dèi, come ad esempio "*Myrínē*" e simili, e quelli presenti nelle anime, come

χαῖς, οἷον «Βατίεια»· πρὸς δὲ Κρατύλον ἀποδέχεται μὲν τὴν πρὸς τὰ πράγματα τῶν ὀνομάτων ἀναφοράν, δείκνυσι δ' ὅτι ἐστὶ καὶ τὸ τυχαῖον πολὺ ἐν τοῖς ὀνόμασιν, ἅμα δὲ καὶ ὅτι οὐ πάντα κινεῖται τὰ πράγματα.

[25] XI. Ὅτι ὁ μὲν οὐρανὸς μᾶλλον ἔχων τὴν κίνησιν, ἔχει καὶ τὴν στάσιν τρόπον τινά, οἷον ἐν τοῖς πόλοις καὶ τοῖς τοιούτοις· ἡ δὲ γῆ μᾶλλον ἔχουσα τὴν στάσιν, ἔχει καὶ τὴν κίνησιν διὰ τὴν ἀλλοίωσιν.

[5] XII. Ὅτι τὰ ὀνόματα καὶ[1] φύσει ἔχοντα τοῦ θέσει μετέχει, καὶ τὰ θέσει ὄντα καὶ τοῦ φύσει μετείληφεν· καὶ διὰ τοῦτο τὰ ὀνόματα πάντα φύσει καὶ πάντα θέσει, καὶ τὰ μὲν φύσει τὰ δὲ θέσει.

[5] XIII. Ὅτι τὰ δύο ταῦτα μειράκια ἐξεναντίας δοξάζοντα ἄλληλα ἀνατρέποντα μερικῶς, οὐκ ἠδύναντο καθολικῶς τὸ οἰκεῖον κατασκευάσαι· καὶ γὰρ τὸ μὲν καθόλου διὰ τοῦ μερικοῦ ἀνασκευάζεται, οὐκέτι δὲ διὰ τοῦ αὐτοῦ τὸ ἀντικείμενον κατασκευάζεται, ἀλλὰ διὰ τοῦ καθόλου· οἷς ὁ Σωκράτης ἐπιγενόμενος [10] καὶ διαιτήσας διήρθρωσεν τὰ πράγματα ἐπιστημονικῶς.

XIV. Ὅτι ὁ μὲν Κρατύλος, ἐπιστημονικὸς ὢν καὶ βραχυλογώτατος,

[1] Per il testo si veda la nota alla traduzione.

per esempio “*Batíeia*”[43]; invece parlando con Cratilo, da un lato, ammette la relazione diretta dei nomi con le cose, dall’altro mostra che v’è anche molto di casuale nei nomi, ed al contempo anche che non tutte le cose sono soggette a movimento[44].

[25] XI. Il cielo, pur essendo dotato in misura maggiore del movimento, in un certo qual modo è dotato anche della quiete, per esempio ai poli e in altri simili punti. Dal canto suo la terra, pur essendo dotata in misura maggiore della quiete, è dotata anche del movimento per via dell’alterazione[45].

[5] XII. I nomi, anche se[46] sono per natura, partecipano di ciò che è per convenzione, e quelli che sono per convenzione risultano partecipi anche di ciò che è per natura; ed è per questo che i nomi sono tutti per natura e tutti per convenzione, ed in parte per natura, in parte per convenzione[47].

[5] XIII. Questi due giovani[48], che, sostenendo posizioni opposte, cercavano di confutarsi vicendevolmente in forma parziale e particolare, non erano in grado di sostenere il proprio punto di vista in senso universale; ed infatti mentre un’affermazione universale viene confutata attraverso una particolare, l’affermazione <universale> opposta non può più essere sostenuta di nuovo attraverso un’affermazione particolare, bensì attraverso un’affermazione universale[49]. Socrate, imbattutosi in costoro [10] e avendo fatto loro da arbitro, ha articolato le tematiche in questione in maniera scientifica.

XIV. Cratilo, che è capace di conoscenza scientifica ed è estremamente conciso <nel parlare> – il che costi-

ὅπερ ἦν ἐξαίρετον τῶν Ἡρακλειτείων, διὰ τὸ μὴ φθάνειν ἀμειφθέντα τὰ πράγματα τῇ ἀστάτῳ ἑαυτῶν φύσει προλαμβάνειν αὐτὰ βουλομένων, δι᾽ ἐλαχίστων φαίνεται συλλαβῶν [15] καὶ ῥημάτων δι᾽ ὅλου τοῦ διαλόγου ἀποκρινόμενος· διὸ καὶ τὸ «βούλει» ἐκ προοιμίων εὐθὺς τούτῳ ἀνέθηκεν ὁ μιμητικώτατος Πλάτων· ὁ δὲ Ἑρμογένης, δοξαστικὸς ὢν καὶ ταῖς τῶν πολλῶν προσκεχηνὼς δόξαις, τό τε θέσει τῶν ὀνομάτων εἰσήγαγεν καὶ τὸ «εἴ σοι δοκεῖ» οἰκειότατα [20] ὑπὸ Κρατύλου ἤκουσεν· ἡ γὰρ δόκησις τῶν ἀβουλήτων πολλάκις ἐστὶ καὶ <ἀ>προαιρέτων[2], ὥσπερ ἡ βούλησις τῶν ἀγαθῶν μόνων.

XV. Ὅτι πᾶσα ἡ Ἀπολλωνιακὴ σειρὰ τῆς δημιουργικῆς τοῦ Διὸς ἐξήρτηται ἡγεμονίας.

[25] XVI. Ὅτι τῆς Κρατύλου δόξης γέγονεν Πυθαγόρας τε καὶ Ἐπίκουρος, Δημόκριτος δὲ καὶ Ἀριστοτέλης τῆς Ἑρμογένους. Ἐρωτηθεὶς γοῦν Πυθαγόρας, **[6]** τί σοφώτατον τῶν ὄντων· «ἀριθμὸς» ἔφη· τί δὲ δεύτερον εἰς σοφίαν, «ὁ τὰ ὀνόματα τοῖς πράγμασι θέμενος». ᾐνίττετο δὲ διὰ μὲν τοῦ ἀριθμοῦ τὸν νοητὸν διάκοσμον τὸν περιέχοντα τὸ πλῆθος τῶν νοερῶν εἰδῶν· ἐκεῖ

[2] Correzione di Pasquali, resa necessaria dal senso del testo.

tuiva una scelta specifica degli Eraclitei, i quali, per via del fatto che le cose fanno in fretta a venir mutate dalla loro stessa instabile natura, intendono prevenirle – manifestamente [15] risponde nel corso dell'intero dialogo con pochissime sillabe e parole[50]. Ecco il motivo per cui Platone, il più capace nell'imitazione <dei personaggi>, subito fin dalle primissime battute ha fatto rivolgere a costui l'espressione «vuoi...»[51]; Ermogene invece, che rimane legato alla dimensione dell'opinione ed è affascinato dalle opinioni dei più, ha introdotto il carattere del "per convezione" dei nomi ed al contempo per tutta risposta, in modo assolutamente appropriato, [20] si è sentito dire da Cratilo le parole «se ti sembra»[52]. In effetti il sembrare spesso ha per oggetto ciò che non è voluto e non è scelto deliberatamente, così come la volontà ha per oggetto invece solamente i beni[53].

XV. Tutta la catena apollinea dipende dal dominio demiurgico di Zeus[54].

[Il "naturalismo" di Pitagora ed Epicuro rispetto al "convenzionalismo" di Democrito e Aristotele]

[25] XVI. Dell'opinione di Cratilo sono stati Pitagora[55] ed anche Epicuro[56], mentre Democrito[57] e Aristotele[58] di quella di Ermogene. In effetti Pitagora, interrogato **[6]** su quale fosse il più sapiente tra gli enti, rispose «il numero»; poi su quale fosse secondo per sapienza, <rispose>, «colui che pose i nomi alle cose»[59]. Attraverso il riferimento al numero egli alludeva all'ordinamento intelligibile che comprende in sé la moltitudine delle Forme intellettive[60]. In effetti

γὰρ ὁ πρώτως [5] καὶ κυρίως ἀριθμὸς μετὰ τὸ ἓν ὑπέστη τὸ ὑπερούσιον, ὃς καὶ τὰ μέτρα τῆς οὐσίας πᾶσι τοῖς οὖσι χορηγεῖ, ἐν ᾧ καὶ ἡ ὄντως σοφία καὶ ἡ γνῶσις, ἑαυτῆς οὖσα καὶ πρὸς ἑαυτὴν ἐστραμμένη καὶ ἑαυτὴν τελειοῦσα· καὶ ὥσπερ ἐκεῖ νοητὸν καὶ νοῦς καὶ νόησις ταυτόν, οὕτως καὶ ἀριθμὸς καὶ σοφία ταυτόν ἐστι [10] ἐκεῖ· διὰ δὲ τοῦ θεμένου τὰ ὀνόματα τὴν ψυχὴν ᾐνίττετο, ἥτις ἀπὸ νοῦ μὲν ὑπέστη· καὶ αὐτὰ μὲν τὰ πράγματα οὐκ ἔστιν ὥσπερ ὁ νοῦς πρώτως, ἔχει δ' αὐτῶν εἰκόνας καὶ λόγους οὐσιώδεις διεξοδικούς, οἷον ἀγάλματα τῶν ὄντων, ὥσπερ τὰ ὀνόματα ἀπομιμούμενα τὰ νοερὰ εἴδη τοὺς ἀριθμούς· τὸ [15] μὲν οὖν εἶναι πᾶσιν ἀπὸ νοῦ τοῦ ἑαυτὸν γινώσκοντος καὶ σοφοῦ, τὸ δ' ὀνομάζεσθαι ἀπὸ ψυχῆς τῆς νοῦν μιμουμένης. Οὐκ ἄρα, φησὶ Πυθαγόρας, τοῦ τυχόντος ἐστὶ τὸ ὀνοματουργεῖν, ἀλλὰ τοῦ τὸν νοῦν ὁρῶντος καὶ τὴν φύσιν τῶν ὄντων· φύσει ἄρα τὰ ὀνόματα.

[20] Ὁ δὲ Δημόκριτος θέσει λέγων τὰ ὀνόματα διὰ τεσσάρων ἐπιχειρημάτων τοῦτο κατεσκεύαζεν· ἐκ τῆς ὁμωνυμίας· τὰ γὰρ διάφορα πράγματα τῷ αὐτῷ καλοῦνται ὀνόματι, οὐκ ἄρα φύσει τὸ ὄνομα· καὶ ἐκ τῆς πολυωνυμίας· εἰ γὰρ τὰ διάφορα ὀνόματα ἐπὶ τὸ αὐτὸ καὶ ἓν πρᾶγμα ἐφαρμόσουσιν, [25] καὶ ἐπάλληλα, ὅπερ

è là che [5] dopo l'Uno sovraessenziale è venuto a sussistere quello che è Numero in senso originario e autentico[61], il quale provvede anche a garantire le misure dell'essenza a tutti gli enti, e nel quale si trovano quella che è realmente Sapienza e la Conoscenza che lo è di se stessa, che risulta rivolta a se stessa e che rende perfetta se stessa[62]. E come là oggetto intelligibile, intelletto ed intellezione sono la stessa cosa, allo stesso modo [10] là anche Numero e Sapienza sono la stessa cosa. Attraverso, poi, il riferimento a chi ha posto i nomi, egli alludeva all'Anima, la quale è venuta a sussistere proprio ad opera dell'Intelletto[63]; e <essa> non coincide con gli oggetti reali in se stessi, come invece in modo principale l'Intelletto[64], ma <essa> possiede le loro immagini e definizioni articolate di natura essenziale, per così dire come statue degli enti, allo stesso modo in cui i nomi, imitando le Forme intellettive, <imitano> i numeri[65]. [15] Dunque, l'essere viene a tutte le cose dall'Intelletto che conosce se stesso ed è sapiente, mentre il dare nome dall'Anima[66] che imita l'Intelletto. Quindi, afferma Pitagora, il coniare nomi non è compito di uno qualunque, bensì di chi contempla l'Intelletto e la natura degli enti: quindi i nomi sono per natura.

[20] Democrito invece, dicendo che i nomi sono per convenzione, dimostrava ciò per mezzo di quattro argomentazioni[67].

1) A partire dalla *omonimia*: quelle cose che sono differenti vengono chiamate con lo stesso nome; quindi il nome non è per natura;

2) a partire dalla *polinomia*: in effetti, se quei nomi che sono differenti corrisponderanno ad una sola e medesima cosa, [25] dovranno corrispondere anche fra loro, il che è impossibile[68];

ἀδύνατον· τρίτον ἐκ τῆς τῶν ὀνομάτων μεταθέσεως· διὰ τί γὰρ τὸν Ἀριστοκλέα μὲν Πλάτωνα, τὸν δὲ Τύρταμον Θεόφραστον μετωνομάσαμεν, εἰ φύσει τὰ **[7]** ὀνόματα; ἐκ δὲ τῆς τῶν ὁμοίων ἐλλείψεως· διὰ τί ἀπὸ μὲν τῆς φρονήσεως λέγομεν φρονεῖν, ἀπὸ δὲ τῆς δικαιοσύνης οὐκέτι παρονομάζομεν; τύχῃ ἄρα καὶ οὐ φύσει τὰ ὀνόματα. καλεῖ δὲ ὁ αὐτὸς τὸ μὲν πρῶτον ἐπιχείρημα «πολύσημον», τὸ δὲ [5] δεύτερον «ἰσόρροπον», <τὸ δὲ τρίτον «μετώνυμον»>[3], τὸ δὲ τέταρτον «νώνυμον». ἐπιλυόμενοι δέ τινές φασιν, πρὸς μὲν τὸ πρῶτον ὅτι οὐδὲν θαυμαστόν, εἰ τὸ ἓν ὄνομα πλείω ἐνεικονίζεται πράγματα, ὡς τὸ «ἔρως» καὶ ἀπὸ τῆς «ῥώμης» καὶ ἀπὸ τοῦ «πτέρως» διάφορα δηλοῖ· πρὸς δὲ τὸ δεύτερον ὅτι [10] οὐδὲν κωλύει κατ᾽ ἄλλο καὶ ἄλλο δηλοῦν τὰ διάφορα ὀνόματα τὸ αὐτό, οἷον «μέροψ» καὶ «ἄνθρωπος», κατὰ μὲν τὸ μεμερισμένην ἔχειν ζωὴν «μέροψ», κατὰ δὲ τὸ «ἀναθρεῖν ἃ ὄπωπεν» «ἄνθρωπος»· πρὸς δὲ τὸ τρίτον ὅτι τοῦτο αὐτὸ σημεῖον τοῦ φύσει εἶναι τὰ ὀνόματα, ὅτι μετατίθεμεν τὰ οὐ κυρίως καὶ [15] παρὰ φύσιν κείμενα ἐπὶ τὰ κατὰ φύσιν· πρὸς δὲ τὸ τέταρτον ὅτι οὐδὲν θαυμαστόν, εἰ ἐξ ἀρχῆς κείμενα ὑπὸ τοῦ πολλοῦ χρόνου ἐξέλιπον.

[3] Integrazione proposta da Diels e accolta da Pasquali.

3) a partire dal *mutamento dei nomi*: infatti per quale motivo abbiamo cambiato il nome “Aristocle” con “Platone”, e “Tirtamo” con “Teofrasto”[69], se i **[7]** nomi sono per natura?

4) infine a partire dall’*assenza di termini simili*: per quale motivo da “*phrónēsis*” [“assennatezza”] diciamo “*phronéō*” [“essere assennato”], mentre da *dikaiosýnē* [“giustizia”] non deriviamo allo stesso modo un altro termine[70]? Di conseguenza i nomi sono per caso, non per natura. Il medesimo, inoltre, chiama il primo argomento “della polisemia”; [5] il secondo “della perfetta corrispondenza”; <il terzo “della metonimia”>[71]; il quarto infine “della mancanza di nome”. Alcuni, d’altra parte, intendendo risolvere <tali difficoltà>, in relazione al primo argomento dicono che non v’è da meravigliarsi se un unico e medesimo nome riproduce in forma di immagine più cose, come il termine “*érōs*” [“amore”] che derivando sia da “*rhṓmē*” [“forza”] sia da “*ptérōs*” [“il <dio> alato”][72] indica cose differenti[73]; in relazione al secondo argomento, <affermano> che [10] nulla impedisce che nomi differenti indichino la stessa cosa in base ad un aspetto o un altro, come per esempio *mérops* [“mortale-uomo”] e *ánthrōpos* [“uomo”]: *mérops* in base al fatto di avere una vita *memerisménē* [“divisa”], mentre *ánthrōpos* in base all’*anathreîn ha ópōpe* [“considerare ciò che vede”][74]; in relazione al terzo argomento <affermano> che ciò[75] è in sé prova del fatto che i nomi sono per natura, poiché noi cambiamo quei nomi che [15] sono posti in modo improprio e contro natura in quelli che sono posti secondo natura; infine in relazione al quarto argomento, <affermano> che non c’è da stupirsi se nomi posti in origine dopo lungo tempo sono poi scomparsi.

XVII. Ὅτι τὸ φύσει τετραχῶς· ἢ γὰρ ὡς αἱ τῶν ζῴων καὶ φυτῶν οὐσίαι ὅλαι τε καὶ τὰ μέρη αὐτῶν· ἢ <ὡς>[4] αἱ τούτων [20] ἐνέργειαι καὶ δυνάμεις, ὡς ἡ τοῦ πυρὸς κουφότης καὶ θερμότης· ἢ ὡς αἱ σκιαὶ καὶ αἱ ἐμφάσεις ἐν τοῖς κατόπτροις· ἢ ὡς αἱ τεχνηταὶ εἰκόνες ἐοικυῖαι τοῖς ἀρχετύποις ἑαυτῶν. ὁ μὲν οὖν Ἐπίκουρος κατὰ τὸ δεύτερον[5] σημαινόμενον ᾤετο φύσει εἶναι τὰ ὀνόματα, ὡς ἔργα φύσεως προηγούμενα, [25] ὡς τὴν φωνὴν καὶ τὴν ὅρασιν, καὶ ὡς τὸ ὁρᾶν καὶ ἀκούειν οὕτως καὶ τὸ ὀνομάζειν, ὥστε καὶ τὸ ὄνομα φύσει **[8]** εἶναι ὡς ἔργον φύσεως. ὁ δὲ Κρατύλος κατὰ τὸ τέταρτον[6]· διὸ καὶ ἴδιόν φησιν ἑκάστου πράγματος εἶναι τὸ ὄνομα ὡς οἰκείως τεθὲν ὑπὸ τῶν πρώτως θεμένων ἐντέχνως καὶ ἐπιστημόνως. ὁ γὰρ Ἐπίκουρος ἔλεγεν ὅτι οὐχὶ [5] ἐπιστημόνως οὗτοι ἔθεντο τὰ ὀνόματα, ἀλλὰ φυσικῶς κινούμενοι ὡς οἱ βήσσοντες καὶ πταίροντες καὶ μυκώμενοι καὶ ὑλακτοῦντες καὶ στενάζοντες. ὁ δὲ Σωκράτης κατὰ τὸ τέταρτον σημαινόμενον λέγει φύσει εἶναι τὰ ὀνόματα, ὡς διανοίας μὲν ἐπιστήμονος ἔκγονα καὶ οὐχὶ ὀρέξεως φυσικῆς, ἀλλὰ [10] ψυχῆς φανταζομένης, οἰκείως δὲ τοῖς πράγμασι τεθέντα ἐξ ἀρχῆς κατὰ τὸ δυνατόν· καὶ κατὰ μὲν τὸ εἶδος τὰ αὐτὰ πάντα καὶ μίαν ἔχει δύναμιν καὶ φύσει ἐστίν, κατὰ δὲ τὴν ὕλην διαφέρει

[4] Integrazione di Usener: cfr. Pasquali in app.

[5] Correzione di Usener, accolta da Pasquali (cfr. app.), al posto del tràdito πρῶτον.

[6] Correzione di Usener, accolta da Pasquali (cfr. app.), al posto del tràdito δεύτερον.

[I quattro modi di intendere ciò che è “per natura”: la differenza fra Epicuro e Cratilo]

XVII. Ciò che è per natura è in quattro modi: o è come le sostanze degli animali e dei vegetali, sia nella loro interezza sia nelle loro parti; o come le loro [20] attività e potenze, come la leggerezza propria del fuoco e il suo calore; o come le ombre e i riflessi negli specchi; oppure, infine, come le immagini artificiali che sono simili ai loro modelli. Ebbene, Epicuro[76] riteneva che i nomi fossero per natura in base al secondo significato, come le attività naturali principali, [25] ad esempio la voce e la vista, e come sono il vedere e l'udire allo stesso modo è anche il nominare, sicché anche il nome **[8]** è per natura in quanto opera di natura. Invece Cratilo <riteneva che i nomi siano per natura> in base al quarto significato: perciò afferma che il nome di ogni singola cosa appartiene specificamente ad essa, in considerazione del fatto che fu posto in modo appropriato da coloro che imposero originariamente i nomi alle cose con competenza e conoscenza vera. In effetti Epicuro[77] affermava che costoro non [5] posero i nomi con scienza, ma spinti <a ciò> per un impulso naturale, come quelli che tossiscono, starnutiscono, muggiscono, abbaiano e gemono[78]. Socrate, dal canto suo, afferma che i nomi sono per natura in base al quarto significato, nel senso che, da un lato, sono prodotti di riflessione scientifica e non di stimolo naturale, bensì [10] di anima immaginante[79], dall'altro sono stati posti originariamente in modo appropriato alle cose nella misura del possibile[80]. Ed in base alla *forma* essi sono tutti i medesimi, hanno un'unica potenza <significante> e sono per natura, mentre in base alla *materia* essi differiscono l'uno dall'altro e sono per convenzione: infatti in base alla

ἀλλήλων καὶ θέσει ἐστίν· κατὰ μὲν γὰρ τὸ εἶδος ἔοικε τοῖς πράγμασι, κατὰ δὲ τὴν ὕλην διαφέρει ἀλλήλων.

[15] XVIII. Ὅτι ἔοικεν τὸ μὲν «Κρατύλος» ὄνομα κεῖσθαι παρὰ τὸ «περικρατῆσαι» ἀραρότως τῶν Ἡρακλείτου δογμάτων καὶ διὰ τοῦτο «καταφρονῆσαι τῶν ῥευστῶν» ὡς μηδὲ κυρίως ὄντων· τὸ δὲ «Σωκράτης» παρὰ τὸ «σωτῆρα εἶναι τοῦ κράτους τῆς ψυχῆς», τουτέστι τοῦ λόγου, καὶ μὴ καθέλκεσθαι ὑπὸ τῶν [20] αἰσθήσεων.

XIX. Ὅτι τὰ μὲν ἀίδια ἐκ τῶν δυνάμεων ἢ ἐνεργειῶν ἔλαχεν τῆς ὀνομασίας, τὰ δὲ γενητὰ ἐκ τῆς χρείας καὶ κοινωνίας.

XX. Ὅτι δεῖ τὸν μιμήσασθαί τι βουλόμενον ἐπιστήμονα [25] εἶναι δυοῖν, τοῦ τε ἀρχετύπου καὶ τῆς δημιουργικῆς τέχνης.

XXI. Ὅτι Ἑρμογένης παρ᾽ Αἰσχίνῃ κωμῳδεῖται ὡς χρημάτων ἥττων· ἀμέλει τὸν Τηλαύγη ἑταῖρον ὄντα καὶ χαρίεντα παρεώρα ἀθεράπευτον. τὸ δὲ ὄνομα παρὰ τὸ «ἕρμαιον» τὸ κερδαλέον γενέσθαι αὐτῷ, ἢ μᾶλλον ὅτι ὁ **[9]** Ἑρμῆς θεός ἐστιν κερδῶν

forma sono simili alle cose, mentre in base alla *materia* differiscono l’uno dall’altro[81].

[La natura dei personaggi del dialogo in base all’etimologia dei loro nomi]

[15] XVIII. È presumibile che il nome “*Kratýlos*” [“Cratilo”] sia posto in riferimento al “*perikratêsai*” [“padroneggiare”] completamente le dottrine di Eraclito e al conseguente “*kataphronêsai tôn rheustôn*” [“disprezzare le cose soggette al fluire”] in considerazione del fatto che neppure *sono* in senso vero e proprio. Invece il nome “Socrate” sembra sia posto in riferimento al suo “*sōtêra eînai toû krátous tês psychês*” [“essere il salvatore della potenza dell’anima”],[82] cioè della ragione, e al suo non lasciarsi trascinare in basso dai [20] sensi.

XIX. Mentre le cose eterne hanno avuto in sorte la loro denominazione dalle loro potenze o attività, quelle generate la hanno avuta dal loro uso e interrelazione[83].

XX. Bisogna che chi intende imitare qualche cosa [25] abbia conoscenza di due aspetti, del modello e della competenza per realizzarla[84].

XXI. Ermogene in Eschine[85] viene ridicolizzato in quanto schiavo del denaro; certo è che non si prendeva alcuna cura di Telauge, il suo aggraziato compagno. Il nome <“*Hermogénēs*”> è posto in riferimento al fatto che è “*hérmaion*” [“da Ermes”] il *genésthai* [“il generarsi”] del suo reddito o piuttosto perché **[9]** *Hermês* [“Ermes”] è il dio soprintendente ai profitti,

ἔφορος, οὗτος δὲ δυστυχὴς ἦν περὶ τὸ κερδαίνειν.

XXII. Ὅτι διαβέβληνται οἱ Ἡρακλείτειοι καὶ ὡς ἀλαζόνες καὶ ὡς εἴρωνες καὶ ὡς ὑπερόπται ἔν τε Θεαιτήτῳ [5] ὑπὸ Θεοδώρου καὶ νῦν ὑπὸ Ἑρμογένους, πλὴν οὐχ ὑπὸ φιλοσόφων· ὁ μὲν γὰρ γεωμέτρης, ὁ δὲ νεανίσκος· οὐ γὰρ σχολὴ τῷ ὄντως φιλοσόφῳ τὸν καιρὸν εἰς τοιαῦτα ἀναλίσκειν.

XXIII. Ὅτι οὐκ εὐκαταφρόνητον ἡγεῖται ὁ Σωκράτης τὸ [10] περὶ ὀνομάτων ὀρθότητος σκέμμα, ἀλλὰ διὰ τῆς παροιμίας τοῦ «χαλεπὰ τὰ καλὰ εἶναι» ἀποσεμνύνει αὐτό.

XXIV. Ὅτι εἰρωνευόμενος νῦν ὁ Σωκράτης διαβάλλει τὸν σοφιστὴν Πρόδικον. ἐκ γὰρ τῆς δραχμαίας, ὡς ἔοικεν, ἐπιδείξεως κατέγνω καὶ τὴν πεντηκοντάδραχμον [15] ἀπατηλὴν οὖσαν καὶ πορισμοῦ χάριν ἐπιτηδευθεῖσαν· οἱ γὰρ τὰς πεντήκοντα καταβαλλόμενοι δραχμὰς ἠξιοῦντο τῆς ἀκροάσεως. τὸ δὲ κακοῦργον τοῦ σοφιστοῦ διὰ τῶν τριῶν τούτων δεῖ ἐννοεῖν, ὅτι ἀργυρίῳ ἐτίμα ὁ σοφιστὴς τὴν τελεωτέραν καὶ ἀτελεστέραν γνῶσιν· ὅτι ἐκ μόνης ἀκροάσεως ἐπηγγέλλετο τὴν [20] γνῶσιν ἐντιθέναι· ὅτι οὐκ ἐκ τῶν ἄλλων τῆς μαρτυρίας ἀλλ' ἐκ τῆς αὐτοῦ τοῦ σοφιστοῦ ἀποφάσεως λέγει τὴν τοιαύτην γίνεσθαι γνῶσιν.

XXV. Ὅτι τὸ μὲν ζητεῖν ἀπὸ τῆς τοῦ Ἑρμοῦ μητρὸς Μαίας ταῖς ψυχαῖς ἐνδίδοται, ἡ δὲ εὕρεσις ἀπὸ τῆς Ἑρμαϊκῆς [25] σειρᾶς.

mentre costui era sfortunato per quanto riguarda il ricavare profitto[86].

XXII. Gli Eraclitei sono stati accusati di essere fanfaroni, dissimulatori e presuntuosi sia nel *Teeteto* [5] da Teodoro[87] sia ora da Ermogene[88], ma non dai filosofi. Il primo, infatti, si occupa di geometria, l'altro invece è un giovincello. In effetti chi è veramente filosofo non ha tempo da perdere in tali considerazioni[89].

[Il modo di procedere di Socrate e la natura del filosofo]

XXIII. Socrate ritiene che la [10] ricerca sulla correttezza dei nomi non sia priva di rilevanza, ma la celebra con il proverbio "le cose belle sono difficili"[90].

XXIV. Socrate ora[91], ricorrendo all'ironia, mette in discredito il sofista Prodico. Infatti partendo dalla lezione da una dracma, come sembra, ha espresso un giudizio negativo anche per quella da cinquanta dracme, [15] in quanto è fonte di inganno ed è tutta rivolta al profitto. Infatti <solo> coloro che pagavano le cinquanta dracme venivano ritenuti degni di udirla. Inoltre bisogna riconoscere la nocività del sofista attraverso questi tre aspetti: 1) il sofista valutava in denaro la maggiore o minore completezza della conoscenza; 2) egli prometteva [20] di infondere la conoscenza attraverso il solo ascolto della lezione; 3) non a partire dalla testimonianza di altri, ma a partire dalla sua stessa asserzione il sofista sostiene[92] che si genera tale conoscenza[93].

XXV. Il ricercare[94] è indotto nelle anime dalla madre di Ermes, Maia, mentre la scoperta dalla [25] catena di

καὶ γὰρ τὰ ὁλικώτερα γένη τῶν θεῶν καὶ πρὸ τῶν μερικωτέρων ἐνεργεῖ καὶ μετ᾽ αὐτῶν καὶ ὕστερον· διὸ καὶ ἀτελὴς ἡ ζήτησις καὶ ὡς εἰπεῖν ὕλην προπαρασκευαζομένην ὁρῶμεν ἐκ τῆς τῶν ὑψηλοτέρων αἰτίων διαδόσεως εἰς τὰ μετέχοντα, **[10]** οἷον δὲ μορφὴν καὶ εἶδος ἐπιγινόμενον ἐκ τῶν ὑποδεεστέρων.

XXVI. Ὅτι οἱ μὲν σοφισταὶ χαίρουσι τοῖς ἐπιδεικτικοῖς λόγοις, οἱ δὲ φιλόσοφοι τοῖς διαλογικοῖς· καὶ πάλιν ὡς εἰδωλοποιοὶ [5] οἱ σοφισταὶ ὑποδύονται τὸν διαλεκτικόν, καὶ οὕτως γίνεται ἡ ἐριστικὴ αὐτῶν ἐνόχλησις.

XXVII. Εἰ αἱ τοῦ Σωκράτους εἰρωνεῖαι οὐκ ὀφείλουσιν χηρεύειν ἀληθείας, πῶς λέγει νῦν μὴ εἰδέναι τὸ ἀληθές; ἢ τοῦτο λέγει ὅτι καθ᾽ ἕξιν εἰδὼς οὐκ οἶδεν κατὰ [10] προχείρισιν; ἢ ὅτι πολὺ ἐν τοῖς ὀνόμασι τὸ μὴ ὂν καὶ ἀόριστον διὰ τὴν τῆς γενέσεως πλημμέλειαν;

XXVIII. Ὅτι τῆς Ἑρμαϊκῆς δόσεως τὰ μέν ἐστι νοερὰ καὶ πρῶτα ἀγαθά, τὰ δὲ δεύτερα καὶ τῆς διανοίας τελεσιουργά, τὰ δὲ τρίτα καὶ τῆς ἀλογίας καθαρτικὰ καὶ διαφερόντως τῶν [15] φανταστικῶν κινήσεων μετρητικά, τὰ δὲ τῶν τῆς φύσεως λόγων ὑποστατικά, τὰ δὲ καὶ τῶν ἔξω πορίμων δυνάμεων καὶ τῶν κερδῶν χορηγά· ταῦτα γάρ ἐστι τὰ ἔσχατα τοῦ θεοῦ δῶρα

Ermes[95]. Ed in effetti i generi più universali degli dèi operano prima di quelli più particolari, insieme ad essi ed anche dopo di essi[96]. Ecco perché la ricerca è continua[97] e vediamo, per così dire, la materia venir predisposta dall'influenza esercitata dalle cause più elevate verso quelle che di esse partecipano, **[10]** mentre, per così dire, <vediamo> la figura e la forma ingenerarsi successivamente dalle cause di livello inferiore[98].

XXVI. I sofisti si compiacciono di discorsi declamatori, i filosofi invece di discorsi in forma dialogica. E [5] i sofisti, a loro volta, in quanto produttori di immagini illusorie, si mettono i panni del dialettico, ed ecco così che la loro eristica viene a molestarci[99].

XXVII. Se le dissimulazioni ironiche di Socrate non devono essere prive di verità, come mai ora[100] egli afferma di non conoscere il vero? Forse afferma ciò poiché, pur essendo venuto in possesso della conoscenza, non conosce [10] in modo tale da poter disporre <di essa>?[101] O perché v'è nei nomi una gran parte di non essere e di indefinito per via dell'imperfezione propria dell'ambito della generazione?[102]

XXVIII. Dei doni di Ermes alcuni sono beni intellettivi e primi, altri sono secondi e perfezionatori della riflessione, altri sono terzi e capaci di purificare dall'irrazionalità e [15] di porre una misura, in particolare, ai movimenti connessi con l'immaginazione[103], altri, ancora, sono in grado di far sussistere i principi razionali naturali[104], altri, infine, sono dispensatori delle capacità di procurarsi i beni esteriori e i profitti[105]; questi, in effetti, del dio sono i doni di livello più basso e connessi alla materia, i quali, come affermano

καὶ ἔνυλα, ἅπερ, ὥς φασιν οἱ ἀστρολόγοι, «ἐν ταῖς ἀδόξοις διαθέσεσιν» ὁ θεὸς δίδωσιν.

[20] XXIX. Ὅτι τῷ φιλοσόφῳ προσήκει ἥκιστα μὲν περὶ τῶν καθ' ἕκαστα πραγμάτων διαλέγεσθαι, φησὶν ὁ Πλάτων, πρὸς δὲ τὴν τῶν ὅλων καὶ κοινῶν ἀνάγεσθαι θεωρίαν.

XXX. Τὸ συνημμένον Ἑρμογένους οὕτως· εἰ ἔστιν μετάθεσις τῶν ὀνομάτων, θέσει τὰ ὀνόματά ἐστι καὶ [25] σύμβολα τῶν πραγμάτων· ἀλλὰ μὴν τὸ πρῶτον· καὶ τὸ δεύτερον ἄρα. τὸ δὲ συνημμένον τοῦ Πρόκλου οὕτως· εἰ τὰ ὀνόματα σύμβολα τῶν πραγμάτων καὶ θέσει, οὐκ ἔτι χρείαν ἔχομεν τῆς τῶν ὀνομάτων μεταθέσεως· ἀλλὰ μὴν τὸ πρῶτον· καὶ τὸ δεύτερον ἄρα. καὶ συνάγεται ἐν πρώτῳ σχήματι· εἰ [30] ἔστι μετάθεσις τῶν ὀνομάτων, οὐκ ἔστι μετάθεσις τῶν ὀνομάτων. **[11]** κακῶς ἄρα οἱ περὶ Ἑρμογένη φασίν· εἰς γὰρ τὰ καθ' ἕκαστα ἑώρων μόνον, οὐκ ἔτι δὲ καὶ εἰς τὰ ἀίδια· τῶν γὰρ ἀϊδίων καὶ τὰ ὀνόματα θεῖα καὶ σεβάσμια ὡς ἱερὰ θεῶν, τὰς δυνάμεις τε καὶ ἐνεργείας τῶν θεῶν ἀποτυπούμενα, ἅπερ [5] καὶ ὁ ἐν Φιλήβῳ Σωκράτης σέβει, καὶ «πέρα τοῦ μεγίστου φόβου» περὶ αὐτὰ εὐλάβειαν ἔχει.

XXXI. Ὅτι ὁ Ἑρμογένης ὀρθότητά τινα οἴεται εἶναι τῶν ὀνομάτων, ἀλλὰ ταύτην ἐξηρτῆσθαι τῆς θέσεως, ὥσπερ εἴ τις

gli astrologi, il dio concede nelle “disposizioni astrali non favorevoli”[106].

[20] XXIX. Al filosofo non si addice assolutamente discutere delle cose considerate nella loro specifica particolarità, afferma Platone[107], bensì elevarsi verso la contemplazione di ciò che è universale e generale.

[L’argomentazione di Ermogene e la sua confutazione]

XXX. Il sillogismo ipotetico[108] di Ermogene procede nel modo seguente[109]: se esiste la possibilità di mutare i nomi, i nomi sono per convenzione e [25] simboli delle cose[110]; ma la premessa è vera, quindi lo è anche la conseguenza. Invece il sillogismo ipotetico di Proclo[111] procede nel modo seguente: se i nomi sono simboli delle cose e per convenzione, non abbiamo più bisogno di mutare i nomi; ma è vera la premessa, quindi lo è anche la conseguenza. <Questo argomento> si può anche sintetizzare in una prima figura: se [30] esiste la possibilità di mutare i nomi, non esiste la possibilità di mutare i nomi[112]. Quindi **[11]** i sodali di Ermogene parlano erroneamente: in effetti essi erano soliti guardare solo alle cose nella loro specifica particolarità, non riuscendo a spingersi fino a quelle eterne; infatti tra le cose eterne vi sono anche i nomi divini e venerabili in quanto raffigurazioni sacre degli dèi, poiché raffigurano come immagini modellate[113] sia le potenze sia le attività degli dèi[114], nomi che [5] anche Socrate nel *Filebo* venera e riverisce «oltre il più grande timore»[115].

XXXI. Ermogene ritiene che esista una qualche correttezza dei nomi[116], ma che questa dipenda dalla conven-

λέγοι τὸ δίκαιον ὀρθὸν μὲν εἶναι, ἀλλὰ θέσει [10] (ἄλλο γὰρ παρ᾽ ἄλλοις). τί οὖν ἂν εἴποι ἐπὶ τῶν ἐν τοῖς ἀϊδίοις κειμένων ὀνομάτων;

XXXII. Ὅτι τὸ τοῦ Ἑρμογένους ἦθος φιλομαθὲς καὶ φιλόλογον καὶ φιλάληθες παραδέδοται ἐξ ὧν λέγει αὐτός.

[15] XXXIII. Ὅτι τρισὶν ἐπιχειρήμασιν ὁ Σωκράτης διελέγχει τὴν Ἑρμογένους θέσιν, ὧν τὸ μὲν πρῶτον ἐντρεπτικόν, τὸ δὲ δεύτερον βιαστικόν, τὸ δὲ τρίτον πειθοῦς τελεωτάτης αἴτιον. καὶ ἔστι τὸ μὲν πρῶτον τοιοῦτον· εἰ θέσει τὰ ὀνόματα, ἔσται ὁμοίως καὶ ἰδιώτης καὶ πόλις κυρία τῆς τῶν πραγμάτων [20] ὀνομασίας, καὶ κληθήσονται τὰ πράγματα ἄλλως καὶ ἄλλως καὶ ἀμειφθήσονται πολυσχιδῶς διὰ τὸ ἀόριστον εἶναι τὸ τῶν καθ᾽ ἕκαστα τυχαῖον καὶ ἄνευ ἐπιστήμης προαιρούμενον καὶ δοκοῦν· ἀλλὰ μὴν οὐ τὸ ἑπόμενον· οὐδ᾽ ἄρα τὸ ἡγούμενον.

XXXIV. Ὅτι παντὸς πράγματος τὴν ἄπληστον μετουσίαν [25] ἀνατρέπειν καὶ ἑαυτὴν ὅλην ὁ ἐν Πολιτείᾳ λέγει Σωκράτης.

XXXV. Ὅτι αἱ ψυχαὶ πρὸ τοῦ πεσεῖν εἰς γένεσιν εἶχον πάντα φανὰ καὶ αὐταῖς γνώριμα, καὶ ἡ μία ταῖς πάσαις ἐγινώσκετο καὶ αἱ πᾶσαι τῇ μιᾷ.

zione, come se si dicesse che ciò che è giusto è sì retto, ma per convezione [10] (infatti il giusto differisce presso le varie genti). Che cosa, dunque, egli direbbe a proposito di quei nomi che sono posti nell'ambito delle realtà eterne?

XXXII. L'indole di Ermogene è stata presentata come protesa all'apprendimento, al ragionamento e al vero, sulla base di ciò che egli stesso afferma[117].

[15] XXXIII. Con tre argomentazioni[118] Socrate confuta la tesi di Ermogene: di queste la prima mette in imbarazzante difficoltà[119], la seconda è stringente, la terza infine è causa della più perfetta persuasione. E la prima argomentazione è la seguente: se i nomi sono per convenzione, sia il privato cittadino sia la città avranno allo stesso modo pieno potere sulla denominazione delle cose, [20] e le cose verranno denominate ora in un modo ora in un altro e verranno scambiate l'una con l'altra in modo molto confuso poiché il nome di ciascuna di esse singolarmente prese è indefinito in quanto risultato di una scelta casuale e priva di scienza, e prodotto di mera opinione[120]. Ma la conseguenza non è vera; quindi non è vera neppure la premessa.

XXXIV. L'eccesso incontrollato di qualunque cosa [25] Socrate nella *Repubblica* afferma che conduce al suo stesso totale sovvertimento[121].

XXXV. Le anime prima di cadere nel divenire possedevano tutte le cose in forma manifesta e a loro nota, e l'unica Anima era conosciuta da tutte e tutte erano conosciute da quell'unica[122].

[30] XXXVI. Ὅτι ἄλλο βούλεται δηλοῦν ἡ παρὰ Ἀριστοτέλει **[12]** ἀλήθεια τοῦ ἀποφαντικοῦ λόγου, καὶ ἄλλο ἡ παρὰ Πλάτωνι νῦν λεγομένη, καθ' ἥν, φησί, καὶ τὰ ὀνόματα καθ' αὑτὰ λεγόμενα ἀληθεύουσιν. ἡ μὲν γὰρ τοῦ Ἀριστοτέλους τὴν σύνθεσιν καὶ διαίρεσιν λέγει [5] τοῦ κατηγορουμένου καὶ ὑποκειμένου ἔχειν τό τε ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθές. ὁ δὲ μέγας Πλάτων τετραχῶς οἶδε τῷ τῆς ἀληθείας καὶ ψεύδους χρῆσθαι σημαινομένῳ· ἢ γὰρ κατὰ τὰς ὑπάρξεις αὐτὰς τῶν πραγμάτων, ὡς ὅταν τὰ μὲν ὄντως ὄντα ἀληθῶς εἶναι λέγῃ, τὰ δὲ οὐκ ὄντως ὄντα ψευδῶς· ἢ κατὰ τὰ [10] πάθη τὰ ἐπακολουθοῦντα ταῖς προηγουμέναις κινήσεσιν, ὥσπερ ἀληθῆ καὶ ψευδῆ διεῖλεν ἡδονὴν ὁ ἐν Φιλήβῳ Σωκράτης· ἢ κατὰ τὰς γνώσεις, ὡς ὅταν διορίζηται ψευδεῖς δόξας καὶ ἀληθεῖς· ἢ κατὰ τὰ ὄργανα τῆς γνωστικῆς ζωῆς, οἷον τοὺς λόγους καὶ τὰ ὀνόματα καὶ τὰ στοιχεῖα· καὶ [15] γὰρ ἐν τούτοις ὁρᾷ τὴν ἀλήθειαν καὶ τὸ ψεῦδος κατὰ τὴν πρὸς τὰ πράγματα ἐφάρμοσιν καὶ συμφωνίαν. ἔχουσι δὲ καὶ οἱ ῥήτορες ἰδέαν λόγου τινά, ἣν καλοῦσιν ἀλήθειαν.

XXXVII. Ὅτι Ἀντισθένης ἔλεγεν μὴ δεῖν ἀντιλέγειν· πᾶς γάρ, φησί, λόγος [20] ἀληθεύει· ὁ γὰρ λέγων τὶ λέγει· ὁ δέ τι λέγων τὸ ὂν λέγει· ὁ δὲ τὸ ὂν λέγων ἀληθεύει. ῥητέον οὖν πρὸς αὐτὸν

[La verità in Aristotele e la verità in Platone]

[30] XXXVI. Una cosa è ciò che la **[12]** verità del discorso assertivo in Aristotele intende mostrare[123], mentre un'altra è la verità di cui Platone parla ora[124]: in base ad essa, egli afferma, anche i nomi considerati in se stessi sono veri[125]. In effetti la verità di Aristotele afferma che sono la congiunzione e la separazione [5] del predicato e del soggetto che hanno il carattere della falsità o quello della verità[126]. Invece il grande Platone sa come servirsi del significato di verità e di falsità in quattro modi: o in considerazione dell'esistenza stessa delle cose, come quando afferma che le cose che *sono* realmente *sono* veramente, mentre quelle che *non sono* realmente afferma che *sono* in modo falso[127]; o in considerazione [10] delle affezioni conseguenti ai moti che le precedono, proprio come Socrate nel *Filebo* ha distinto il piacere vero da quello falso[128]; o in base alle conoscenze, come allorché distingue opinioni false e opinioni vere[129]; o in base agli strumenti della vita cognitiva, come per esempio i discorsi, i nomi e le singole lettere: ed [15] in effetti in questi egli vede la verità e la falsità in base all'armonia e all'accordo con le cose[130]. Ma anche i retori sono in possesso di una determinata forma di discorso che essi chiamano verità[131].

[Confutazione della prospettiva di Antistene]

XXXVII. Antistene sosteneva[132] che non bisogna contraddire: infatti ogni discorso, egli afferma, [20] esprime il vero; infatti chi dice, dice qualcosa; ma chi dice qualcosa, dice ciò che è; ma chi dice ciò che è, esprime il vero. Dunque contro di lui si deve dire che anche il

ὅτι ἔστιν καὶ τὸ ψεῦδος καὶ οὐδὲν κωλύει τὸν τὸ ὂν λέγοντα ψεῦδος λέγειν· καὶ ἔτι ὁ λέγων περί τινος λέγει, καὶ οὐχὶ τὶ λέγει.

XXXVIII. Τὸ κατὰ Πρωταγόρου ἐπιχείρημα [25] τοιοῦτον· εἰ οἷα φαίνεται ἑκάστῳ τὰ πράγματα, τοιαῦτά εἰσιν, οὐκ ἔσονται οἱ μὲν φρόνιμοι τῶν ἀνθρώπων οἱ δὲ ἄφρονες· ἀλλὰ μὴν οὐ τὸ δεύτερον· οὐδ᾽ ἄρα τὸ πρῶτον.

XXXIX. Ὅτι πᾶς πονηρὸς δι᾽ ἄγνοιαν τῶν ὡς ἀληθῶς ἀγαθῶν ταύτην νοσεῖ τὴν νόσον καὶ ἄκων ἐστὶ τοιοῦτος· οὐδενὶ [30] γὰρ αἱρετὸν τὸ οἰκεῖον κακόν.

[13] XL. Ὅτι μᾶλλον οἱ κακοὶ γινώσκονται ὑπὸ τῶν ἀγαθῶν ἀνδρῶν ἤπερ ἡ τῶν ἀγαθῶν ἀρετὴ τοῖς κακοῖς φανερά, διότι τυφλὸν ἡ κακία καὶ ἀγνοεῖ πρῶτον ἑαυτήν, εἶτα καὶ τοὺς ἄλλους, καὶ ὅτι οἱ μὲν κακοὶ οὐ τοσοῦτον δύνανται τῆς [5] ἀγαθουργίας τῶν καλῶν ἀπολαῦσαι διὰ ἠλιθιότητα, οἱ δὲ καλοὶ μᾶλλον κακύνονται πάσχοντες ὑπὸ τῶν πονηρῶν· τὰ γὰρ «χερείονα», φασίν, «νικᾷ»· καὶ ὁ Σωκράτης μᾶλλον μετέλαβεν τῆς τοῦ Ἀνύτου κακουργίας ἤπερ τῆς Σωκράτους ἀγαθότητος ἐκεῖνος ἀπώνατο.

falso è, e nulla impedisce che chi dice ciò che è, dica il falso; ed inoltre colui che dice, dice *di qualcosa*, e non dice *qualcosa*[133].

[Confutazione della prospettiva di Protagora]

XXXVIII. L'argomentazione[134] contro Protagora è [25] la seguente[135]: se le cose sono tali quali appaiono a ciascuno, non vi saranno fra gli uomini, da un lato, i saggi e, dall'altro, gli stolti; ma certamente la conseguenza non è vera; quindi neppure la premessa.

[L'ignoranza del bene e sue conseguenze a danno degli uomini virtuosi come Socrate]

XXXIX. Ogni individuo malvagio soffre di questa malattia per via dell'ignoranza di ciò che è veramente buono, ed è tale involontariamente: nessuno, [30] infatti, sceglierebbe il proprio male[136].

[13] XL. Gli uomini cattivi vengono riconosciuti da quelli buoni più di quanto la virtù di quelli buoni risulti manifesta a quelli cattivi, poiché il vizio è una cosa cieca e ignora in primo luogo se stesso e poi anche gli altri[137], e perché gli individui cattivi, a causa della loro stolidità, non hanno la capacità [5] di arrivare a trarre vantaggio dalle belle azioni degli individui nobili; mentre, dal canto loro, gli individui nobili in misura maggiore vengono danneggiati soffrendo ad opera di quelli malvagi. Infatti «il peggio», si dice[138], «prevale». E Socrate ha subito gli effetti della malvagità di Anito in misura maggiore di quanto quello abbia tratto beneficio dalla bontà di Socrate.

[10] XLI. Ὅτι ἄλλο τὸ Πρωταγόρου δόγμα καὶ ἄλλο τὸ Εὐθυδήμου· τὸ μὲν γὰρ λέγει ὅτι οὐδὲν ὂν τὸ ὑποκείμενον φαντάζεται τοῖον ἢ τοῖον παρὰ τοῖς αἰσθανομένοις διὰ τὴν σύμμιξιν τοῦ ποιοῦντος καὶ πάσχοντος· τὸ δὲ τοῦ Εὐθυδήμου ἕκαστον ποιεῖ τὰ πάντα ὂν ἅμα καὶ ἀεί, καὶ [15] πάντα ἀληθεύειν, οἷον τὸν λέγοντα τὸ ξύλον λευκὸν καὶ μέλαν καὶ μικρὸν καὶ μέγα καὶ ξηρὸν καὶ ὑγρόν, καὶ τὰς τούτων ἀποφάσεις πάσας ἀληθεύειν. ἐκ διαφόρων οὖν ἀρχῶν ὁρμώμενοι οὗτοι οἱ σοφισταὶ εἰς τὸ αὐτὸ καταλήγουσιν.

XLII. Ὅτι ἡ τῆς πρώτης ἀπειρίας δύναμις πᾶσι τοῖς [20] ὁπωσοῦν εἶναι δυναμένοις ἀφ᾽ ἑαυτῆς δίδωσι τὴν πρόοδον, τὸ δὲ πέρας ἕκαστον ἀφορίζει καὶ περιγράφει καὶ ἵστησιν ἐν οἰκείοις ὅροις· ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἀριθμῶν τὸ μὲν εἶδος πᾶσιν ἀπὸ τῆς μονάδος ἐφήκει καὶ τοῦ πέρατος, τὸ δ᾽ ἀνέκλειπτον κατὰ τὴν πρόοδον ἀπὸ τῆς γονίμου δυάδος· ὥστε ἕκαστον [25] τῶν ὄντων φύσιν ἔχει τινὰ καὶ ὅρον καὶ ἰδιότητα καὶ τάξιν οἰκείαν διὰ τὸ πρῶτον πέρας· ἔστιν ἄρα καὶ ἡ ἀντίφασις ἐν τοῖς λόγοις ὡρισμένως τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθὲς παριστᾶσα.

[La medesima conclusione cui giungono Protagora ed Eutidemo pur partendo da presupposti diversi]

[10] XLI. Una cosa è la dottrina di Protagora[139] e un'altra quella di Eutidemo[140]. La prima, infatti, afferma che non esiste alcun oggetto che sia sostanziale, ma esso è in chi percepisce il prodotto di questa o quella rappresentazione attraverso la commistione di agente e paziente[141]. Invece la dottrina di Eutidemo fa di ciascuna cosa insieme e sempre la totalità delle cose, e sostiene che [15] ogni affermazione dice il vero, come per esempio chi afferma che il legno è chiaro e scuro, piccolo e grande, secco e umido, e che al contempo le negazioni di tali affermazioni dicono tutte il vero[142]. Dunque questi sofisti, pur prendendo le mosse da principi diversi, giungono alla medesima conclusione.

[Spiegazione di natura metafisica sulla realtà della contraddizione]

XLII. La potenza della prima Illimitatezza [20] fornisce da sé la processione a tutte le cose che possono essere in un qualunque modo, mentre il Limite definisce ciascuna cosa, la circoscrive e la pone entro le sue specifiche delimitazioni: proprio come anche nel caso dei numeri la forma perviene a tutti dalla Monade e dal Limite, mentre il carattere dell'Illimitatezza perviene ad essi nella modalità della processione dalla Diade generatrice. Sicché ciascuno [25] degli enti ha una determinata natura, una delimitazione, una proprietà e un ordinamento specifico per via del primo Limite. Di conseguenza esiste anche la contraddizione, che fa apparire nei discorsi in modo distinto il falso ed il vero[143].

XLIII. Ὅτι τὸ «πράττειν» ἐπὶ μόνων τῶν κατὰ διάνοιαν ἐνεργούντων λέγεται, ἐπὶ δὲ τῶν ἄλλων τὸ «ποιεῖν»· [30] ἔχουσιν οὖν καὶ αἱ πράξεις καὶ αἱ ποιήσεις ἰδίους ὅρους **[14]** καὶ ὄργανα καὶ καιρούς, καὶ οὐ τὸ τυχὸν εἰς τὸ τυχὸν ποιεῖ ἢ πράττει.

XLIV. Ὅτι τὸ «λέγειν» ὑπὸ τὸ «πράττειν» ἐστίν, ἐκ διαιρέσεως τοιαύτης δείκνυται· πᾶσα γὰρ ψυχῆς [5] ἐνέργεια ἢ ἄνευ σώματος γίνεται, καὶ ἔστιν τοῦτο φαντασία δόξα νόησις, ἢ μετὰ σώματος, καὶ τοῦτο διττόν· ἢ γὰρ ἀπροαίρετος, καὶ ἔστιν τοῦτο αἴσθησις καὶ κίνησις ἀκούσιος, ἢ μετὰ προαιρέσεως, καὶ ἔστιν τοῦτο πρᾶξις, ὑφ' ἣν ἡ διάλεξις.

[10] XLV. Ἄπορον πῶς τὸ «ὀνομάζειν» «λέγειν» ἐστίν· εἰ γὰρ τὸ ὄνομα μή ἐστιν λόγος, οὐδὲ τὸ ὀνομάζειν λέγειν ἂν εἴη. ἢ πρῶτον μὲν τὸ ὀνομάζειν μέρος εἶπεν τοῦ λέγειν εἶναι καὶ οὐχὶ λέγειν, ὥσπερ καὶ τὸ ὄνομα τοῦ λόγου μέρος ἀλλ' οὐ λόγος; εἰ δὲ τὸ μὲν τῆς πράξεως μέρος πρᾶξις, [15] τὸ δὲ τοῦ λόγου μέρος οὐ λόγος, θαυμαστὸν οὐδέν· καὶ γὰρ τὸ μὲν τοῦ σώματος μέρος σῶμα, τὸ δὲ τοῦ προσώπου μέρος οὐ πρόσωπον· καίτοι καὶ τοῦτο σῶμά ἐστιν, ὥσπερ καὶ τὸ λέγειν πρᾶξις· ἀλλὰ τὰ μὲν ὁμοιομερῆ, τὰ δ' ἀνομοιομερῆ. δεύτερον δ' ὅτι τὴν ἀκολουθίαν

[Il dire e il denominare come ambito dell'agire]

XLIII. L'"agire" concerne unicamente gli esseri che operano in base ad un processo di pensiero, mentre il "produrre" concerne tutti gli altri[144]. [30] Dunque sia le azioni sia le produzioni hanno le loro proprie delimitazioni, **[14]** strumenti e momenti opportuni e non è una cosa qualsiasi che può produrre o agire in relazione a una qualunque cosa[145].

XLIV. Il fatto che il "dire" rientra nell'ambito dell'"agire"[146] viene mostrato a partire dalla seguente distinzione: ogni [5] attività dell'anima viene realizzata o senza ricorrere al corpo – e questo è il caso della rappresentazione, dell'opinione e dell'intellezione – oppure ricorrendo al corpo, e quest'ultimo tipo di azione è di due specie: o non è deliberata – vale a dire la percezione e il movimento involontario – oppure è prodotto di una scelta consapevole – e questo è il caso dell'azione, nell'ambito della quale rientra anche il discorrere.

[10] XLV. La questione problematica è come il "denominare" sia "dire"[147]: in effetti se il nome non è un discorso, neppure il denominare potrebbe essere dire. Non ha forse affermato <Socrate> per prima cosa[148] che il denominare è una parte del dire, ma non è dire, allo stesso modo in cui il nome è una parte del discorso[149], ma non è discorso? Ma se la parte dell'azione è azione, [15] mentre la parte del discorso non è discorso, ciò non deve destare alcuna sorpresa: infatti, mentre la parte del corpo è corpo, invece la parte del volto non è volto; tuttavia anche questo è corpo, così come il dire è azione; ma alcune cose sono costituite di parti simili, altre invece di parti dissimili. In secondo luogo <ha

οὐκ ἀναγκαῖον σῴζεσθαι τὴν [20] αὐτὴν ἐπί τε τῶν εἰδῶν καὶ τῶν κινήσεων· ἔστι δ’ ὁ μὲν λόγος καὶ τὸ ὄνομα εἴδη καὶ τέλεια καὶ ὅλα, αἱ δὲ κινήσεις κατὰ μέρος ὑφίστανται, καὶ διὰ τοῦτο καὶ τὸ ὀνομάζειν λέγειν τι ἐστίν· διὰ γὰρ τοῦ ὀνομάζειν πρόεισι τὸ λέγειν. τὸ δὲ τρίτον ὅτι καὶ τὸ λέγειν διττὸν καὶ ὁ λόγος, τὰ μὲν κατὰ τοῦ [25] ὅλου λεγόμενα τοῦ ἐξ ὀνομάτων ὑφεστῶτος, τὰ δὲ κατὰ πάσης φωνῆς σημαντικῆς· οὕτως γὰρ καὶ Ἀριστοτέλης ἐν Κατηγορίαις τὴν δόξαν λόγον προσείρηκεν· καὶ ἡ συνήθεια δὲ τὸ λέγειν τάττει καὶ κατὰ τῶν ψιλὸν ὄνομα προφερομένων· εἰώθαμεν γὰρ ἐπιτάττειν τισὶ τὸ ὄνομα τὸ [30] ἑαυτῶν ἢ ἄλλων λέγειν, οἱ δὲ ποιοῦσι τὸ ἐπιταχθέν.

[15] XLVI. Προκείσθω δεῖξαι ὅτι τὸ ὀρθὸν ὄνομα φύσει καὶ οὐ θέσει τὴν ὀρθότητα ἔλαχεν· καὶ πρῶτον λεκτέον οὕτως· εἰ τὸ ὀνομάζειν ᾗ τὰ πράγματα πέφυκεν γινόμενον ὀρθῶς ἔχει, τὸ ὄνομα φύσει τῆς ὀρθότητος τυγχάνει· ἀλλὰ μὴν τὸ [5] πρῶτον· καὶ τὸ δεύτερον ἄρα. δεύτερος λόγος ἀναλύων τὴν πρόσληψιν· εἰ τὸ λέγειν διὰ τὰ πράγματα ἔχει τὸ ὀρθόν, καὶ τὸ

affermato> poi che non è necessario si conservi la [20] stessa corrispondenza nel caso delle forme e in quello dei movimenti[150]; inoltre, mentre il discorso ed il nome sono forme compiute e complete in tutte le loro parti, i movimenti, invece, sussistono in ordine di successione, e per questo anche il nominare è una certa forma di dire: infatti è attraverso il nominare che procede il dire. In terzo luogo <ha affermato> che l'esprimersi è duplice come anche l'espressione[151]: da un lato ciò che [25] viene enunciato nel caso di quell'intero che è costituito dai nomi, dall'altro ciò che viene enunciato nel caso di ogni singola voce dotata di significato[152]; in considerazione di ciò, infatti, anche Aristotele nelle *Categorie* ha chiamato l'opinione "espressione"[153]; e l'uso comune, d'altra parte, attribuisce l'esprimersi anche al caso di chi pronuncia un semplice nome: in effetti siamo soliti ingiungere ad alcuni di dire il [30] proprio nome o quello di altri, e questi eseguono ciò che viene loro ingiunto[154].

[Gli argomenti a sostegno della correttezza "per natura" dei nomi]

[15] XLVI. Ci si proponga <a questo punto> di mostrare che il nome corretto è venuto ad avere la sua correttezza per natura e non per convenzione; per prima cosa si deve dire così[155]: se il denominare, essendo conforme alla natura originaria delle cose, è corretto, il nome viene ad avere per natura la sua correttezza; ma certamente la [5] premessa è vera; e quindi lo è anche la conseguenza. Un secondo argomento è quello che analizza[156] la <precedente> premessa minore[157]: se il dire possiede il carattere della correttezza in vir-

ὀνομάζειν ᾗ τὰ πράγματα πέφυκεν γινόμενον ὀρθῶς ἔχει· ἀλλὰ μὴν τὸ πρῶτον· καὶ τὸ δεύτερον ἄρα. τρίτος λόγος ἀναλύων τοῦ δευτέρου τὴν πρόσληψιν· εἰ πᾶσα πρᾶξις κατὰ τὴν [10] πρὸς τὰ πράγματα οἰκειότητα εὖ πράττεται, καὶ τὸ λέγειν διὰ τὰ πράγματα ἔχει τὸ ὀρθόν· ἀλλὰ μὴν τὸ πρῶτον· καὶ τὸ δεύτερον ἄρα. τέταρτος ἀναλύων τοῦ τρίτου τὴν πρόσληψιν· εἰ τὰ πράγματα πάντα ἔχει τινὰ φύσιν ἰδίαν καὶ οὐκ εἰσὶν θέσει αἱ πράξεις, κατὰ τὴν πρὸς τὰ πράγματα οἰκειότητα εὖ [15] πράττονται· ἀλλὰ μὴν τὸ πρῶτον· καὶ τὸ δεύτερον ἄρα. πέμπτος ἀναλύων τοῦ τετάρτου τὴν πρόσληψιν· εἰ μήτε πάντα ἐστὶν ὁμοίως πᾶσι καὶ ἀεί, μήτε ἰδίᾳ ἑκάστῳ ἕκαστον, ἔχει τινὰ φύσιν τὰ πράγματα ἰδίαν ἕκαστον· ἀλλὰ μὴν τὸ πρῶτον· τὸ ἄρα δεύτερον. ἕκτος ἀναλύων τοῦ πέμπτου τὴν πρόσληψιν· [20] εἰ τῶν ἀνθρώπων οἱ μὲν πάνυ φρόνιμοί εἰσιν οἱ δ' ἄφρονες, οὔτε πάντα ἐστὶν ὁμοίως πᾶσι καὶ ἀεί, οὔτε ἰδίᾳ ἑκάστῳ τῶν ὄντων ἕκαστον· ἀλλὰ μὴν τὸ πρῶτον· τὸ ἄρα δεύτερον. ἕβδομος ἀναλύων τοῦ ἕκτου τὴν πρόσληψιν· εἰ τῶν ἀνθρώπων οἱ μὲν πάνυ χρηστοί εἰσιν οἱ δὲ πάνυ [25] πονηροί, οἱ μὲν πάνυ φρόνιμοί εἰσιν τῶν ἀνθρώπων οἱ δὲ πάνυ ἄφρονες· ἀλλὰ μὴν τὸ πρῶτον· καὶ τὸ δεύτερον ἄρα.

tù delle cose, anche il denominare, essendo conforme alla natura originaria delle cose, è corretto; ma certamente la premessa è vera; e quindi lo è anche la conseguenza. Un terzo argomento è quello che analizza la premessa minore del secondo: se ogni azione [10] è compiuta bene in base al suo essere appropriata alle cose, anche il dire possiede il carattere della correttezza in virtù delle cose[158]: ma certamente la premessa è vera; e quindi lo è anche la conseguenza. Quarto è quello che analizza la premessa minore del terzo: se tutte le cose posseggono una determinata natura che è loro propria e le azioni non sono per convenzione, è in base alla loro conformità con le cose che esse [15] vengono compiute bene: ma la premessa è vera; e quindi lo è anche la conseguenza. Quinto è quello che analizza la premessa minore del quarto: se né tutte le cose sono allo stesso modo di tutte e sempre, né ciascuna cosa nella sua specificità è allo stesso modo di ciascuna, le cose hanno ciascuna una propria specifica natura: ma la premessa è vera; quindi lo è anche la conseguenza. Sesto è quello che analizza la premessa minore del quinto: [20] se tra gli uomini gli uni sono assolutamente saggi, mentre gli altri sono assolutamente stolti, né tutte le cose sono allo stesso modo di tutte e sempre, né ciascuno degli enti nella sua specificità è allo stesso modo di ciascuno: ma la premessa è vera; quindi lo è anche la conseguenza. Settimo è quello che analizza la premessa del sesto: se tra gli uomini gli uni sono assolutamente dabbene, mentre gli altri assolutamente [25] spregevoli, tra gli uomini gli uni sono assolutamente sapienti, mentre gli altri assolutamente stolti: ma la premessa è vera; e quindi lo è anche la conseguenza.

XLVII. Εἰ τὰ ὀνόματα κατὰ τὸν Ἀριστοτέλην «θέσει» ἐστὶν καὶ σύμβολα τῶν πραγμάτων καὶ τῶν νοημάτων, δεῖ καὶ τοὺς ἐξ αὐτῶν [30] συγκειμένους λόγους ἀποφαντικοὺς θέσει ὄντας μὴ λέγεσθαι ὑπ' αὐτοῦ ἐκείνου ἐοικέναι τοῖς **[16]** συνθέτοις νοήμασιν, μηδὲ καθ' αὑτοὺς δεκτικοὺς εἶναι ἀληθείας ἢ ψεύδους· ἀλλὰ μὴν οἱ ἀποφαντικοὶ λόγοι οὐσιωδῶς ἔχοντες τὸ ψεύδεσθαι ἢ ἀληθεύειν οὐ θέσει τοῦτο ἔχουσι, οὐδ' ἄρα τὰ ὀνόματα θέσει.

[5] XLVIII. Εἰ ὁ ὀνομάζων πᾶς πράττει τι, ὁ δὲ πράττων δι' ὀργάνου πράττει, καὶ ὁ ὀνομάζων ἄρα δι' ὀργάνου ὀνομάζων ὀργάνῳ χρῆται τῷ ὀνόματι· ἀλλὰ τῶν ὀργάνων τὰ μὲν φύσει, ὡς χείρ, πούς, τὰ δὲ θέσει, ὡς χαλινὸς καὶ τὸ ὄνομα (τοιοῦτον γάρ ἐστι)· τούτων δὲ τῶν τεχνητῶν τὰ [10] μὲν πρὸς τὸ ὑφιστάνειν τι πεποίηται ὡς τὸ σκέπαρνον, τὰ δὲ πρὸς τὸ σημαίνειν καὶ διδάσκειν· τοιοῦτον οὖν καὶ τὸ ὄνομα· «ὄργανον γάρ ἐστιν διδασκαλικὸν καὶ ἐκφαντορικὸν τῆς» τῶν πραγμάτων «οὐσίας», καὶ ἔστιν τὸ μὲν ἐν τῷ τοιούτῳ ὅρῳ παραληφθὲν ἀπὸ τοῦ χρωμένου τῷ [15] ὀργάνῳ, τὸ δ' ἐκφαντορικὸν ἀπὸ τοῦ παραδείγματος. δεῖται δ' ὡς μὲν ὄργανον τοῦ χρωμένου, ὡς δὲ εἰκὼν τῆς πρὸς τὸ

[Confutazione del "convenzionalismo" di Aristotele]

XLVII. Se i nomi, secondo Aristotele[159], sono "per convenzione" e simboli delle cose e dei contenuti di pensiero, bisogna poi che i [30] discorsi enunciativi, i quali sono appunto costituiti dai nomi, essendo per convenzione, da quello stesso non vengano detti simili ai **[16]** contenuti di pensiero articolati, né che essi di per se stessi siano suscettibili di verità o falsità[160]. Ma certamente i discorsi enunciativi, implicando in modo essenziale il dire il falso o il dire il vero, non posseggono questo carattere per convenzione; quindi neppure i nomi sono per convenzione.

[Il nome come strumento]

[5] XLVIII. Se ogni individuo che denomina compie una determinata azione, e se d'altra parte chi compie un'azione la compie per mezzo di uno strumento, anche colui che denomina, quindi, denominando per mezzo di uno strumento, si serve del nome come di uno strumento[161]. Ma degli strumenti[162] alcuni sono per natura, come una mano, un piede, altri invece sono per una convenzione <stabilita>, come una briglia e appunto il nome (esso, infatti, è tale)[163]; di questi strumenti artificiali gli uni [10] sono fatti per far sussistere qualcosa, come la scure, gli altri invece per significare ed istruire. Tale dunque è anche il nome: esso infatti «è uno strumento atto ad insegnare e rivelare l'essenza» delle cose[164], ed in tale definizione il primo aspetto è ricavato da chi si serve dello [15] strumento, mentre quello rivelativo dal modello[165]. Ora, in quanto strumento richiede chi si serva di esso, mentre in quanto immagine richie-

παράδειγμα ἀναφορᾶς· ὥστε δῆλον ἐκ τούτων ὅτι οὐκ ἔστι τὸ ὄνομα σύμβολον οὐδὲ θέσεως ἔργον τῆς τυχούσης, ἀλλὰ συγγενὲς τοῖς πράγμασι καὶ φύσει οἰκεῖον· πᾶν γὰρ ὄργανον [20] πρὸς τὸ οἰκεῖον ἔργον συντέτακται, καὶ οὐκ ἂν ἄλλῳ τινὶ ἁρμόσειεν ἢ ἐκείνῳ πρὸς ὃ γέγονεν· ὥστε καὶ τὸ ὄνομα, ἅτε ὂν ὄργανον, ἔχει τινὰ συμφυᾶ δύναμιν καὶ τοῖς σημαινομένοις συνηρμοσμένην, καὶ διδασκαλικὸν ὂν ἐκφαντορικὴν ἔχει τάξιν τῶν νοημάτων, καὶ διακριτικὸν ὂν τῆς οὐσίας γνῶσιν ἡμῖν [25] ἐμποιεῖ τῶν πραγμάτων· καὶ αὕτη μὲν ἡ ἐπιχείρησις ἐκ τοῦ εἴδους ἐστὶν τοῦ ὀνόματος, ὥσπερ ἡ πρὸ αὐτῆς ἀπὸ τοῦ παραδείγματος ἦν, τουτέστι τῶν πραγμάτων.

XLIX. Ὅτι, τοῦ Ἀριστοτέλους λέγοντος εἶναι τὸν λόγον σημαντικόν, οὐχ ὡς ὄργανον [30] δέ, ἀλλὰ θέσει (οὐδὲν γάρ, φησίν, ἐστὶν θαυμαστόν, τῆς φωνῆς φύσει οὔσης ὥσπερ τῆς σωματικῆς κινήσεως, εἶναι θέσει **[17]** τὰ ὀνόματα, ὥσπερ τὴν ὄρχησιν), ὁ Πρόκλος ἀντιλέγει οὕτως· τὸ ὄνομα οὐκ ἔστιν ἀποτέλεσμα τῶν φυσικῶν ὀργάνων· ᾗ γὰρ ὄνομα, πᾶν ὄνομα σημαντικόν ἐστι τινός· οὐ γὰρ ταὐτὸν ὄνομα καὶ φωνή· τὴν μὲν οὖν φωνὴν τὰ φυσικὰ ὄργανα [5] ἀποτελεῖ, οἷον γλῶσσα καὶ ἀρτηρία καὶ πλεύμων καὶ τὰ τοιαῦτα· τὸ δ᾽ ὄνομα συναπεργάζονται μὲν καὶ ταῦτα διὰ τὴν ὕλην, μάλιστα δ᾽ αὐτὸ ἡ διάνοια ἀποτελεῖ τοῦ ὀνοματοθέτου, ἥτις καὶ τὴν ὕλην συναρμόζει πρὸς τὸ εἶδος καὶ τὸ παράδειγμα

de il riferimento al modello. Sicché risulta evidente da tali considerazioni che il nome non è simbolo né opera di una convenzione qualunque, bensì è congenere rispetto alle cose ed appropriato <ad esse> per natura: infatti ogni strumento [20] risulta coordinato all'opera che gli compete svolgere, e non potrebbe essere adatto a qualche compito diverso da quello per il quale risulta finalizzato. Sicché anche il nome, in quanto è strumento, ha un significato[166] connaturale e perfettamente corrispondente alle cose <da esso> significate, ed in quanto è atto ad insegnare, ha una funzione rivelativa [20] dei contenuti di pensiero, ed in quanto è atto a distinguere l'essenza, [25] induce in noi la conoscenza delle cose. E questa è l'argomentazione desumibile dalla *forma* del nome, così come quella prima di essa era desunta dal *modello*, cioè dalle cose[167].

XLIX. Aristotele afferma[168], che il discorso è significante, non però come strumento, [30] bensì in quanto è per convezione (in effetti – egli afferma – non v'è motivo di stupirsi del fatto che, mentre la voce è per natura, allo stesso modo in cui lo è il movimento del corpo, **[17]** i nomi invece sono per convenzione, allo stesso modo in cui lo è la danza), e Proclo lo contraddice nel modo seguente: il nome non è il prodotto di organi naturali; in effetti, in quanto nome, ogni nome è significante di qualcosa; infatti non sono la stessa cosa nome e voce; ora, [5] a produrre la voce sono gli organi naturali, come per esempio la lingua, la trachea, i polmoni e simili; dal canto suo il nome dal punto di vista materiale contribuiscono a realizzarlo anche questi organi, ma a produrlo è soprattutto il processo di riflessione dell'impositore dei nomi, processo, appunto, che adatta la materia alla forma e al modello nel modo con-

δεόντως. χρῆται δ᾽ αὐτῷ ὁ διαλεκτικὸς κειμένῳ· πᾶν [10] γὰρ ὄργανον ἔχει καὶ τὸν χρώμενον καὶ τὸν ποιητήν, καὶ πᾶν τὸ χρώμενον ἔχει καὶ τὴν ποιητικὴν αἰτίαν, καὶ πᾶν τὸ ἔχον τὴν ποιητικὴν αἰτίαν ὑπουργεῖ τινι πρὸς τὴν ἐνέργειαν, ἂν μὴ αὐτόγονον ᾖ καὶ αὐθυπόστατον. εἰ οὖν καὶ τὸ ὄνομα τοιοῦτον, ὁ μέν ἐστιν αὐτοῦ ποιητής, ὁ δὲ χρῆται αὐτῷ γεγονότι, [15] καὶ ἔστιν τοῦ μὲν ἔργον τοῦ δὲ ὄργανον. καὶ οὔτε διὰ τοῦτο φύσει, ὅτι τῆς φύσεως ἀποτέλεσμα, οὔτε διὰ τοῦτο ὄργανον, ὅτι δύναμις αὐτῷ χρῆται φυσική τις· ἀλλὰ τὸ ποιοῦν αὐτὸ τέχνη ἐστὶν καὶ τὸ χρώμενον. ἐπεὶ δὲ καὶ τὸ ποιοῦν πρὸς τὰ πράγματα βλέπον ποιεῖ, καὶ τὸ χρώμενον διὰ τὴν τῶν [20] πραγμάτων διάκρισιν αὐτῷ χρῆται, διὰ τοῦτο λέγεται «φύσει» καὶ ὡς ἀποτέλεσμα καὶ ὡς ὄργανον· καὶ γὰρ <ὡς>[7] εἰκὼν ἀποτελεῖται τῶν πραγμάτων καὶ ἐξαγγέλλει αὐτὰ διὰ μέσων τῶν νοημάτων. «ὄργανον» οὖν εἰκότως εἴρηται τὸ ὄνομα «διδασκαλικόν», μικρὸν δ᾽ ὕστερον καὶ ἀποτέλεσμα [25] προσρηθήσεται νομοθετικόν. καὶ ἔστιν τοῦτο ἕνεκα τοῦ διαλεκτικοῦ· τέλος γὰρ καὶ ἀγαθὸν τὸ ἐκφαίνειν τὰ πράγματα. διὸ μᾶλλον ὄργανον αὐτὸ εἶναι λέγει ὁ Σωκράτης ἐκ τοῦ κρείττονος αὐτὸ ἀποσεμνύνων. μέσον οὖν ἐστι τοῦτο ὄργανον τοῦ τε διδάσκοντος καὶ τοῦ μανθάνοντος· καὶ οὐκ **[18]** ἄρα ἦν μία τοῦ τε ποιοῦντος ἐνέργεια καὶ τοῦ πάσχοντος, ὡς φησὶν Ἀριστοτέλης, ἀλλὰ τρεῖς τοὐλάχιστον αἱ κινήσεις, ἡ μὲν τοῦ ποιοῦντος, ἡ δὲ τοῦ ποιουμένου, ἡ δὲ τοῦ ὀργάνου μεταξὺ ἀμφοῖν.

[7] Integrazione di Pasquali.

veniente. Dal canto suo il dialettico si serve del nome che viene posto: [10] infatti ogni strumento implica sia l'utilizzatore sia il produttore, e ogni suo utilizzatore è in possesso anche della sua causa produttrice, e ogni possessore della sua causa produttrice rende servizio a qualcuno in relazione alla sua attività, a meno che non sia auto-generato e auto-sussistente. Se dunque anche il nome è tale, v'è differenza tra il suo produttore e il suo utilizzatore una volta che esso esiste, [15] e del primo è opera, mentre dell'altro è strumento. Ed esso è per natura non nel senso che è prodotto della natura, ed è strumento non nel senso che una determinata facoltà naturale si serve di esso; ma una competenza operativa è sia il suo produttore sia il suo utente. D'altra parte poiché il produttore lo produce guardando alle cose, e l'utilizzatore se ne serve con [20] la finalità di distinguere le cose, è per questo motivo che viene detto "per natura" sia come prodotto sia come strumento. Ed in effetti <il nome> è prodotto come immagine delle cose e le esprime per il tramite dei contenuti di pensiero. Dunque a ragion veduta esso è stato detto «strumento atto ad insegnare»[169], mentre poco più avanti [25] verrà denominato anche "prodotto del legislatore"[170]. E ciò è in funzione del dialettico: infatti il rivelare le cose è un fine e un bene. Per questo motivo Socrate afferma che esso è in misura maggiore strumento[171], celebrandolo a partire dalla connotazione superiore[172]. Dunque questo strumento è mediatore tra chi insegna e chi apprende. E **[18]** di conseguenza non può risultare una sola l'attività dell'agente e del paziente, come afferma Aristotele[173], ma per lo meno tre sono gli atti, quello dell'agente, quello del paziente e quello dello strumento che è intermedio tra entrambi.

[5] L. Ὅτι ἡ κερκὶς καὶ τὸ τρύπανον οἰκεῖα παραδείγματα τῷ ὀνόματι· καὶ γὰρ τὸ ὄνομα διακρίνει μὲν τὰ πράγματα ἐξ ἀλλήλων, εἰσδύνει δὲ εἰς τὸν μανθάνοντα διὰ βάθους τῆς ἐννοίας αὐτοῦ.

LI. Ὅτι ὥσπερ ὁ ἐν Γοργίᾳ Σωκράτης, τοῦ Καλλικλέους [10] ἀντιδιαιροῦντος τὸ κατὰ νόμον δίκαιον καὶ τὸ κατὰ φύσιν, ἀπέδειξεν τὸν νόμον καὶ τὴν φύσιν ἐπὶ τοῦ δικαίου συντρέχοντα ἀλλήλοις (ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ Μίνῳ τὸ αὐτὸ ποιεῖ), οὕτω δεῖ νοεῖν καὶ τὰ ὀνόματα εἶναι νόμῳ καὶ φύσει, ἀλλ᾽ οὐ τῷ τυχόντι νόμῳ ἀλλὰ τῷ αἰωνίῳ [15] καὶ κατὰ λόγους ἀϊδίους ὑφεστηκότι. τὸ γοῦν ὄνομα διὰ μὲν τὴν ποιητικὴν αἰτίαν ἐπιστημονικὴν οὖσαν νόμῳ καὶ θέσει, διὰ δὲ τὴν παραδειγματικὴν αἰτίαν φύσει. ἀλλ᾽ εἰ ταῦτα οὕτως ἔχει, πῶς ὕστερον πρὸς Κρατύλον λέγων δείξει ὅτι οὐ μόνον τὸ ὀρθῶς κείμενον δεῖ ὄνομα καλεῖν, ἀλλὰ [20] καὶ τὸ μὴ ὀρθῶς; ῥητέον οὖν πρὸς τοῦτο ὅτι νόμος μὲν τοῦ καθόλου ἐστὶν θεωρητικός· ὅσα οὖν ὀνόματα ἐπὶ τοῖς ἀϊδίοις κεῖται, νόμῳ ταῦτά ἐστι κείμενα. ἀλλ᾽ ἐπεί εἰσιν καὶ τῶν φθαρτῶν ὀνόματα, οὐδὲν θαυμαστόν, εἰ ὁ μὲν καθόλου νόμος τούτων οὐ περικρατεῖ, τὸ δὲ τυχαῖον ἐν τούτοις πολύ, [25] οἷον ὁ καλούμενος «Ἀμβρόσιος» ἢ «Ἀθανάσιος» ἢ «Πολυχρόνιος» καὶ τὰ ὅμοια.

[5] L. La spola e il succhiello sono esempi appropriati per il nome[174]: e infatti il nome, per un verso, distingue le cose le une dalle altre[175], per un altro penetra nel discente nel profondo della sua riflessione.

[L’analogia tra il legislatore/impositore dei nomi e il Demiurgo del Tutto]

LI. Come Socrate nel *Gorgia*, quando Callicle [10] distingueva concettualmente il giusto secondo legge ed il giusto secondo natura[176], ha dimostrato[177] che la legge e la natura sono in accordo fra loro a proposito del giusto (ma anche nel *Minosse* egli fa la stessa cosa[178]), allo stesso modo si deve pensare che anche i nomi siano per legge e per natura, ma non per una qualsivoglia legge, bensì per quella eterna [15] e che è venuta a sussistere sulla base di principi razionali eterni. Comunque il nome, in virtù della causa produttrice che è di matrice scientifica, è per legge e per convenzione, mentre in virtù della causa paradigmatica è per natura[179]. Ma se le cose stanno in questi termini, come mai <Socrate>[180] in seguito[181], parlando con Cratilo, mostrerà che bisogna chiamare “nome” non solo quello posto correttamente, ma [20] anche quello che non è posto correttamente? Si deve dunque rispondere a tale domanda <dicendo> che la legge è atta a contemplare l’universale; dunque tutti quei nomi che sono posti a entità eterne, sono posti secondo legge. Ma dal momento che vi sono anche nomi di esseri corruttibili, non v’è da stupirsi se la legge universale non ha pieno controllo su questi, mentre la componente casuale in essi è grande, [25] come per esempio nel caso di chi è chiamato “*Ambrósios*”, “*Athanásios*” o “*Polychrónios*”[182] e simili.

Τίς δὲ ἡ τῶν ὀνομάτων ποιητικὴ τέχνη, συντόμως εἴπωμεν· οὐ γὰρ πᾶν ἐστὶν ἐν αὐτῇ τὸ τῆς νομοθετικῆς εἶδος. ὅτι μὲν οὖν ἐστί τις ἐν ψυχῇ εἰκαστικὴ δύναμις, δῆλον (καὶ **[19]** γὰρ ἡ ζωγραφία καὶ αἱ τοιαῦται ταύτης ἐξήρτηνται τῆς δυνάμεως), ἀφομοιωτικὴ οὖσα τῶν δευτέρων πρὸς τὰ κρείττονα καὶ τῶν ἐν συνθέσει φερομένων εἰδῶν πρὸς τὰ ἁπλούστερα. καὶ πάλιν κατὰ τὴν αὐτὴν δύναμιν ἡ ψυχὴ δύναται ἑαυτὴν [5] ἐξομοιοῦν τοῖς κρείττοσιν ἑαυτῆς θεοῖς ἀγγέλοις δαίμοσιν· ἀλλὰ καὶ τὰ δεύτερα ἀφ᾽ ἑαυτῆς ἐξομοιοῖ πρὸς ἑαυτὴν διὰ τῆς αὐτῆς δυνάμεως, καὶ ἔτι πρὸς τὰ κρείττω ἑαυτῆς, διὸ θεῶν τε ἀγάλματα καὶ δαιμόνων δημιουργεῖ. βουλομένη δ᾽ ἀΰλους τρόπον τινὰ καὶ μόνης τῆς λογικῆς οὐσίας ἐγγόνους [10] ὑποστῆσαι τῶν ὄντων ὁμοιότητας, ἀφ᾽ ἑαυτῆς, χρωμένη τῇ λεκτικῇ φαντασίᾳ συνεργῷ, τὴν τῶν ὀνομάτων παρήγαγεν οὐσίαν· καὶ ὥσπερ ἡ τελεστικὴ διὰ δή τινων συμβόλων καὶ ἀπορρήτων συνθημάτων τὰ τῇδε ἀγάλματα τοῖς θεοῖς ἀπεικάζει καὶ ἐπιτήδεια ποιεῖ πρὸς ὑποδοχὴν τῶν θείων ἐλλάμψεων, [15] οὕτω δὲ καὶ ἡ νομοθετικὴ κατὰ τὴν αὐτὴν ἀφομοιωτικὴν δύναμιν ἀγάλματα τῶν πραγμάτων ὑφίστησι τὰ ὀνόματα διὰ τοίων καὶ τοίων ἤχων ἀπεικονιζομένη τὴν τῶν ὄντων φύσιν, καὶ ὑποστήσασα παρέδωκεν εἰς χρῆσιν τοῖς ἀνθρώποις. καὶ διὰ τοῦτο λέγεται κύριος εἶναι τῆς τῶν ὀνομάτων [20] γενέσεως ὁ νομοθέτης, καὶ ὥσπερ εἰς τὰ τῶν θεῶν ἀγάλματα πλημμελεῖν οὐχ ὅσιον, οὕτως οὐδὲ περὶ τὰ ὀνόματα ἁμαρτάνειν εὐαγές· νοῦς γάρ ἐστιν ὁ νομοθετικὸς τούτων δημιουργός,

Ma quale sia la competenza produttrice dei nomi, diciamolo brevemente: in effetti in essa non si esaurisce l'intera forma della competenza legislativa[183]. Dunque, che vi sia nell'anima una particolare facoltà rappresentativa risulta manifesto **[19]** (in effetti anche la pittura e le arti di tale natura dipendono da questa facoltà), in quanto è capace di assimilare le cose inferiori a quelle superiori e le forme risultanti da composizione a quelle più semplici[184]. Ed è ancora in base alla stessa facoltà che l'anima può [5] assimilare se stessa alle entità che le sono superiori, a dèi, angeli e demoni[185]. Ma essa per il tramite della medesima facoltà da se stessa assimila a sé anche ciò che le è inferiore, ed inoltre anche alle entità superiori a lei stessa: perciò essa foggia statue sia di dèi sia di demoni[186]. D'altronde, volendo [10] far sussistere imitazioni degli enti che siano in certo modo immateriali e derivanti dalla sua sola essenza logico-razionale, da sé, servendosi della rappresentazione linguistica come di un mezzo di supporto, ha introdotto l'essenza dei nomi[187]. E come la telestica è proprio attraverso determinati simboli e segni ineffabili che fa rassomigliare le statue di questo nostro mondo agli dèi e le rende atte ad accogliere le [15] irradiazioni divine[188], così, dal canto suo, anche la competenza legislativa, in base alla stessa facoltà assimilatrice, fa sussistere i nomi come statue delle cose, riproducendo a livello di immagine per mezzo di suoni di un tipo o di un altro la natura degli enti, e, fattili sussistere, li ha forniti agli uomini perché ne facciano uso. E per questo motivo si dice[189] che il legislatore ha pieno potere [20] sulla generazione dei nomi, e come è empio recare offesa alle statue degli dèi, allo stesso modo non è consentito neppure peccare in relazione ai nomi: in effetti l'intelletto legislatore è il loro demiurgo, in quanto ha posto

εἰκόνας αὐτοῖς ἐνθεὶς τῶν παραδειγμάτων· καὶ χρὴ σέβειν αὐτὰ διὰ τὴν πρὸς θεοὺς αὐτῶν συγγένειαν. καί μοι δοκεῖ [25] τὸν «νομοθέτην» ὁ Πλάτων ἀνάλογον ἱδρύων τῷ ὅλῳ δημιουργῷ (καὶ γὰρ ὁ «τοὺς εἱμαρμένους νόμους» τιθεὶς ἐκεῖνός ἐστιν κατὰ Τίμαιον καὶ ὁ «πάντα διαθεσμοθετῶν»), «ᾧ συνέπεται Δίκη τῶν ἀπολειπομένων τοῦ θείου νόμου τιμωρός», ὥς φησιν ὁ Ἀθηναῖος ξένος, [30] εἰκότως αὐτῷ καὶ τὴν τῶν ὀνομάτων ἀποδοῦναι **[20]** ποίησιν, ἐπεὶ καὶ ὁ ὅλος δημιουργὸς κατ᾽ αὐτὸν πρώτιστός ἐστιν ὀνοματουργός· αὐτὸς οὖν ἐστιν, ὡς ὁ Τίμαιος λέγει, ὁ τὴν μὲν τῶν περιφορῶν «ταὐτοῦ», τὴν δὲ «θατέρου» προσαγορεύσας. εἰ οὖν καὶ ὁ νομοθέτης ἀνάλογόν ἐστιν ἐκείνῳ, [5] πῶς οὐχὶ καὶ αὐτὸν κύριον εἶναι δεῖ τῆς θέσεως τῶν ὀνομάτων; διὸ καὶ ἐν τούτοις δημιουργὸν προσεῖπεν τὸν νομοθέτην καὶ «τῶν δημιουργῶν σπανιώτατον». οὕτως δὲ καὶ ὁ ἐν τῷ Φαίδρῳ Σωκράτης τὸν ἵμερον ὄνομά φησιν εἶναι ὑπὸ τοῦ Διὸς τεθέν, «ὃν Ζεὺς Γανυμήδους [10] ἐρῶν ἵμερον ὠνόμασεν». τῶν οὖν ὀνομάτων τὰ μέν ἐστιν ἔκγονα τῶν θεῶν ἥκοντα καὶ μέχρι ψυχῆς, τὰ δὲ ψυχῶν μερικῶν διὰ νοῦ καὶ ἐπιστήμης αὐτὰ δημιουργεῖν δυναμένων, τὰ δὲ διὰ τῶν μέσων γενῶν ὑφιστάμενα· καὶ γὰρ δαίμοσί τινες καὶ ἀγγέλοις προστυχεῖς γεγονότες ἐδιδάχθησαν παρ᾽ [15] αὐτῶν ὀνόματα μᾶλλον προσήκοντα τοῖς πράγμασιν ἢ ὅσα ἄνθρωποι ἔθεντο. καὶ χρὴ τὰς διαφορὰς αὐτῶν γνωρίζειν τὰς ἀπὸ τῶν ποιητικῶν αἰτιῶν δεδομένας, καὶ πάντα ἀνάγειν εἰς τὸν ἕνα δημιουργὸν τὸν νοερὸν θεόν· ὅθεν

al loro interno le immagini dei modelli[190]; e si devono venerare i nomi per via della loro affinità naturale con gli dèi[191]. E a mio giudizio [25] Platone, stabilendo il legislatore come analogo al Demiurgo universale[192] (ed infatti secondo Timeo quello è colui che impone «le leggi del fato» e «che ha decretato ogni cosa»[193]) «al cui seguito è Dike[194], punitrice di coloro che si allontanano dalla legge divina», come afferma lo Straniero di Atene[195], [30] a ragion veduta gli attribuisce anche **[20]** la produzione dei nomi, dal momento che il Demiurgo universale è secondo lui il primissimo coniatore di nomi: egli è di fatto, come afferma Timeo[196], colui che ha denominato uno dei Circoli "dell'Identico", mentre l'altro "del Diverso". Se dunque il legislatore è analogo a quello, [5] come potrebbe egli non avere anche pieno potere sulla imposizione dei nomi? Ecco perché qui[197] <Platone>[198] ha denominato il legislatore "demiurgo" ed anzi «il più raro fra i demiurghi»[199]. Così, poi, anche nel *Fedro*[200] Socrate afferma che *hímeros* ["desiderio amoroso"] è un nome posto da Zeus, «*hímeros* che Zeus, [10] per via del suo amore per Ganimede, ha denominato con tale nome»[201]. Dunque, tra i nomi, gli uni sono prodotti degli dèi e giungono anche fino al livello dell'anima, mentre altri sono prodotti di anime particolari che sono in grado di coniarli in virtù del loro intelletto e della loro scienza, altri ancora poi sono venuti a sussistere attraverso i generi intermedi[202]: ed infatti certi individui, che si sono imbattuti in demoni e angeli, sono stati istruiti da [15] loro sui nomi che si addicono alle cose in misura maggiore rispetto a quanti sono stati gli esseri umani a porre. Ed è necessario essere a conoscenza delle loro differenze che sono dovute alle cause produttrici, e farli risalire tutti al solo ed unico Demiurgo che è dio intellettivo[203]. Da

καὶ τὸ ὄνομα διττὰς ἔχει δυνάμεις, τὴν μὲν διδασκαλικὴν τῶν ἐννοιῶν καὶ [20] κοινωνίας αἰτίαν, τὴν δὲ διακριτικὴν τῆς οὐσίας, ἐπεὶ καὶ ὁ δημιουργὸς διττὰς ἔχει δυνάμεις, ταὐτοποιόν τε καὶ ἑτεροποιόν.

LII. Ὅτι ἡ τοῦ δημιουργικοῦ νοῦ ἀφομοιωτικὴ ἐνέργεια διττή ἐστιν, ἡ μὲν καθ' ἣν τὸν ὅλον ὑφίστησι κόσμον πρὸς τὸ νοητὸν παράδειγμα βλέπων, ἡ δὲ καθ' ἣν [25] ἐπιφημίζει πρέποντα ὀνόματα ἑκάστοις, περὶ ὧν ἐπὶ βραχὺ μὲν καὶ ὁ Τίμαιος ἐνεδείξατο, τρανέστερον δὲ οἱ θεουργοὶ διδάσκουσιν, καὶ αἱ παρὰ τῶν θεῶν αὐτῶν φῆμαι·

ἀλλ' ὄνομα σεμνὸν καὶ ἀκοιμήτῳ στροφάλιγγι
[30] κόσμοις ἐνθρῴσκον κραιπνὴν διὰ πατρὸς ἐνιπήν·

καὶ ἄλλο λόγιον τοῦτο

[21] σύμβολα γὰρ πατρικὸς νόος ἔσπειρεν κατὰ κόσμον,
οἷς τὰ νοητὰ νοεῖ καὶ ἀφράστῳ κάλλει ἑνοῦται.

οὕτως οὖν καὶ ὁ νομοθέτης τήν τε ἀρίστην πολιτείαν πρὸς τὸν ὅλον κόσμον ὁρῶν παραδίδωσι καὶ τὰ ὀνόματα ἐοικότα [5] τοῖς οὖσι τίθεται.

ciò consegue anche che il nome ha due tipi di potenze, quella capace di insegnare i concetti e [20] che è causa della loro condivisione, e quella capace di distinguere l'essenza, dal momento che anche il Demiurgo ha due tipi di potenze, quella produttrice di identità e quella produttrice di differenza[204].

[La natura dell'attività dell'Intelletto demiurgico]

LII. L'attività assimilatrice propria dell'Intelletto demiurgico è duplice[205]: una è quella in base alla quale esso fa sussistere l'intero cosmo guardando al paradigma intelligibile, l'altra è quella in base alla quale [25] esso assegna i nomi che si confanno a ciascuna cosa, sui quali anche Timeo ha fornito brevemente delle indicazioni[206], mentre i teurghi forniscono insegnamenti più precisi, e le parole oracolari provenienti dagli dèi stessi[207]:

> «ma nome venerando e con inesausto vortice
> [30] balzante nei mondi attraverso l'impetuosa
> riprensione del Padre»[208];

e questo altro Oracolo:

> **[21]** «simboli infatti l'Intelletto paterno ha
> disseminato per il cosmo,
> per mezzo dei quali pensa gli intelligibili
> e si unisce alla bellezza indicibile»[209].

Così dunque anche il legislatore, guardando al cosmo nella sua totalità, ci trasmette la migliore forma di governo ed al contempo [5] pone i nomi rassomiglianti e confacentisi[210] agli enti[211].

LIII. Ὅτι τῶν μὲν ἐνταῦθα τεχνητῶν διωρισμένας αἰτίας καὶ παραδείγματα ἀπολείπειν οὐκ ἀνεκτόν· τὰ γὰρ ἐκείνων ἀποτελέσματα οὐσίαι τέ εἰσιν καὶ μέτρα οἰκεῖα καὶ τὴν εἰς τὸ πᾶν ἀναφορὰν ἔχει καὶ διὰ τῆς φύσεως [10] πρόεισι, τὰ δὲ τεχνητὰ πάντα καὶ ἀνούσιά ἐστιν καὶ πρὸς τὰς ἡμετέρας χρείας καὶ περιστάσεις παντοίως μεταβάλλεται καὶ ὅρον οὐδένα ἔχει τῶν μερῶν ἢ τῆς ἐν αὐτοῖς θέσεως, καὶ διέστηκε τῶν φύσει συνισταμένων. εἰ δέ τις αὐτὰς τὰς ποιητικὰς καὶ γονίμους δυνάμεις τῶν θεῶν, ἃς εἰς τὸ πᾶν [15] προάγουσι, τέχνας προσαγορεύοι δημιουργικὰς καὶ νοερὰς καὶ γεννητικὰς καὶ τελεσιουργούς, οὐκ ἂν οὐδ᾽ ἡμεῖς ἀποδοκιμάσαιμεν τὴν τοιαύτην προσηγορίαν, ἐπεὶ καὶ τοὺς θεολόγους εὑρίσκομεν διὰ τούτων τὰς θείας ποιήσεις ἐνδεικνυμένους, καὶ τοὺς μὲν Κύκλωπας ἁπάσης τεχνικῆς ποιήσεως αἰτίους [20] λέγοντας, οἳ καὶ τὸν Δία καὶ τὴν Ἀθηνᾶν καὶ τὸν Ἥφαιστον ἐδίδαξαν, τὴν δ᾽ Ἀθηνᾶν τῶν τ᾽ ἄλλων τεχνῶν καὶ διαφερόντως τῆς ὑφαντικῆς προστατεῖν, τὸν δ᾽ Ἥφαιστον ἄλλης ἰδίως ἔφορον τέχνης, αὐτὴν δὲ τὴν ὑφαντικὴν ἀρχομένην μὲν ἀπὸ τῆς δεσποίνης Ἀθηνᾶς

[25] – ἥδε γὰρ ἀθανάτων προφερεστάτη ἐστὶν ἁπασέων
ἱστὸν ὑφήνασθαι, ταλασήια τ᾽ ἔργα πινύσσειν

[22] φησὶν Ὀρφεύς – προϊοῦσαν δ᾽ εἰς τὴν ζωογόνον τῆς Κόρης σειρὰν (καὶ γὰρ αὕτη καὶ πᾶς αὐτῆς ὁ χορὸς ἄνω μενούσης

[Il rapporto fra gli oggetti artificiali e i loro modelli: analogia fra tessitura e denominazione]

LIII. Non è ammissibile tralasciare le cause determinate degli oggetti artificiali di questo nostro mondo e i modelli originari[212]: in effetti, i prodotti[213] di quelli sono sia essenze sia misure appropriate, hanno riferimento al Tutto e [10] procedono attraverso la natura; invece tutti i prodotti artificiali sono privi di essenza ed al contempo mutano in ogni maniera a seconda dell'uso che ne facciamo e delle circostanze, e non posseggono alcuna delimitazione delle parti che li costituiscono o della collocazione <di queste> al loro interno, e sono distinti da ciò che sussiste per natura[214]. Ma se le potenze stesse produttrici e generatrici proprie degli dèi, che essi [15] fanno procedere verso il Tutto, le si denominassero "competenze demiurgiche", "intellettive", "generatrici" e "perfezionatrici", neppure noi[215] potremmo rifiutare tale denominazione, poiché troviamo che anche i teologi indicano con tali termini le produzioni divine e [20] dicono[216] che i Ciclopi sono cause di ogni produzione artificiale, i quali, in effetti, hanno istruito sia Zeus sia Atena sia Efesto,[217] e che Atena, dal canto suo, presiede, tra le altre competenze, in particolar modo alla tessitura, mentre Efesto è custode in modo specifico di un'altra competenza, ma la tessitura in sé ha principio dalla nostra signora Atena

> [25] – «costei infatti è la più abile tra tutte
> le immortali
> nel tessere la tela e nell'ispirare le opere di filatura»[218],

[22] dice Orfeo – inoltre procede verso la catena generativa di Core[219] (ed in effetti essa e tutto il suo coro,

«ὑφαίνειν» λέγονται τὸν διάκοσμον τῆς ζωῆς), μετεχομένην δὲ ὑπὸ πάντων τῶν ἐν κόσμῳ θεῶν (καὶ γὰρ ὁ εἷς [5] δημιουργὸς τοῖς νέοις δημιουργοῖς προσυφαίνειν τῷ «ἀθανάτῳ» παρακελεύεται τὸ «θνητὸν» εἶδος τῆς ζωῆς), περατουμένην δ' εἰς τοὺς τῆς γενέσεως προστάτας θεούς, ὧν ἐστιν καὶ ἡ παρ' Ὁμήρῳ Κίρκη πᾶσαν ὑφαίνουσα τὴν ἐν τῷ τετραστοίχῳ ζωὴν καὶ ἅμα ταῖς ᾠδαῖς ἐναρμόνιον ποιοῦσα [10] τὸν ὑπὸ σελήνην τόπον. ἐν ταύταις οὖν ταῖς ὑφαντικαῖς καὶ ἡ Κίρκη ὑπὸ τῶν θεολόγων παραλαμβάνεται, «χρυσῆ» μέντοι, καθάπερ φασίν, ἐνδεικνύμενοι τὴν νοερὰν αὐτῆς καὶ ἄχραντον οὐσίαν καὶ ἄϋλον καὶ ἀμιγῆ πρὸς τὴν γένεσιν, καὶ τὸ ἔργον αὐτῆς διακρίνειν τὰ ἑστῶτα τῶν κινουμένων καὶ χωρίζειν [15] κατὰ τὴν ἑτερότητα τὴν θείαν.

εἴ τις οὖν, ὅπερ ἔλεγον, κατὰ ταύτας τὰς ἀναλογίας ἐκπεριτρέχων τὰς μὲν τῶν θεῶν δυνάμεις αἰτίας ἐπονομάζοι τῶν τεχνῶν τούτων, τὰ δ' ἀποτελέσματα αὐτῶν ἐκλάμψεις τῶν δυνάμεων τούτων δι' ὅλου τοῦ κόσμου φοιτώσας, ὀρθῶς ἂν λέγοι. δεῖ γὰρ οὐ τὴν παρ' ἡμῖν [20] μόνον ὑφαντικὴν τῆς Ἀθηνᾶς ἐξάπτειν, ἀλλὰ πρὸ ταύτης τὴν διὰ τῆς φύσεως ἐνεργοῦσαν καὶ συνάπτουσαν τὰ μὲν γενητὰ τοῖς ἀϊδίοις, τὰ δὲ θνητὰ τοῖς ἀθανάτοις, τὰ δὲ σώματα τοῖς ἀσωμάτοις, τὰ δ' αἰσθητὰ τοῖς νοεροῖς, καὶ τὴν τεκτονικὴν ὅλην ἐν ταῖς φύσεσι πρῶτον θεωρεῖν καὶ τῶν ἄλλων ἑκάστην [25] τεχνῶν· ὥστε καὶ ἡ κερκὶς ἀνάλογον ἔσται πανταχοῦ διακρίνουσα τὰ γένη τὰ συστατικὰ

mentre lei permane in alto, si dice che "tessono"[220] l'ordinamento della vita), ed è partecipata da tutti gli dèi insiti nel cosmo[221] (ed infatti l'unico [5] Demiurgo ordina ai giovani demiurghi[222] di intessere la forma mortale della vita con quella immortale[223]), e ha il suo limite inferiore negli dèi che presiedono alla generazione, tra i quali v'è anche la Circe di Omero, la quale tesse tutta la vita insita nella dimensione caratterizzata dalle quattro classi <di esseri viventi> ed al contempo con i suoi canti magici[224] rende armonica [10] la regione sublunare[225]. Tra queste tessitrici, dunque, anche Circe viene inclusa dai teologi, certamente "*chrysê*" ["aurea"][226], come dicono, indicando così la sua essenza intellettiva, incontaminata, immateriale e non mescolata con la generazione, ed il suo compito è di distinguere le cose che stanno in *quiete* rispetto a quelle che sono in *movimento* e di separarle [15] sulla base della divina *differenza*[227].

Se dunque, come dicevo[228], passando in rassegna queste analogie[229], le potenze proprie degli dèi fossero denominate "cause" di queste competenze, mentre i loro prodotti fossero denominati "irradiazioni" di queste potenze, irradiazioni che percorrono il cosmo intero, si parlerebbe correttamente. In effetti non è [20] solo la tessitura di questo nostro mondo che bisogna far dipendere da Atena, ma, prima di questa, quella che opera attraverso la natura e che collega gli esseri generati a quelli eterni, quelli mortali a quelli immortali, i corpi alle realtà incorporee, gli oggetti sensibili alle realtà intellettive, e bisogna contemplare nei diversi ambiti della natura per prima cosa la competenza del costruire nella sua dimensione universale e poi ciascuna di tutte le altre forme [25] di competenza[230]. Sicché anche la spola[231] sarà in rapporto analogico, in

τῶν ὄντων, ἵνα μετὰ τῆς συμπλοκῆς αὐτῶν καὶ ἡ διαίρεσις μένῃ καὶ σῴζῃ τὴν ἑαυτῶν ὕπαρξιν εἰλικρινῆ. διὸ καὶ τοὺς παρ' ἡμῖν τεχνίτας ὑπὸ θεοῖς πράττειν ἐφόροις καὶ προστάταις, καὶ οὐ διὰ τοῦτο τὰ νοητὰ [30] θεωρεῖν· οὐ γὰρ εἰς ἐκεῖνα βλέποντες ποιοῦσιν, ἀλλ' εἰς τὰ **[23]** παρ' αὐτοῖς εἴδη καὶ τοὺς λόγους οὓς ἔχουσι τῶν τεχνητῶν, καὶ τούτους ἢ εὑρόντες ἢ παρ' ἄλλων εἰσδεξάμενοι. ὁ μὲν γὰρ πρῶτος τῆς κλίνης ἢ τῆς κερκίδος δημιουργὸς ἐνενόησεν τὸ ποίαν εἶναι δεῖ τὴν κερκίδα, πρὸς τὴν χρείαν ἀποβλέπων [5] καὶ ὑπὸ ταύτης ποδηγούμενος, καὶ λόγον συνεστήσατο παρ' ἑαυτῷ κερκίδος· οἱ δὲ παρὰ τούτου μαθόντες ἔγνωσάν τε τὸ εἶδος καὶ κατ' ἐκεῖνο ποιοῦσι τὸ τῆς κερκίδος εἴδωλον, καὶ οὕτως οὐκ ἂν θαυμάσαις, εἰ ἀνεμνήσθησαν, ἤτοι ἐν ἄλλῳ βίῳ μαθόντες τυχὸν ἢ τότε εὑρόντες ἢ κατὰ τὸ τῆς ψυχῆς [10] ἐπινοητικὸν ἢ κατὰ ἀνάμνησιν πάλιν. ἕκαστος οὖν τεχνίτης ἔχει τὸν τῆς κερκίδος λόγον, ὅτι ἐστὶν τοιαδὶ καὶ τοῦδε ἕνεκα γίνεται καὶ πρὸς τοῦτον ἀπεικάζει τὰ ἐκτός· ἡ γὰρ τέχνη τί ἄλλο ἐστὶν ἢ τὸ τεχνητὸν ἔξω τῆς ὕλης ἐν τῇ τοῦ τεχνίτου ψυχῇ; καὶ ὁρᾷς ὅπως ταῦτα μιμήματά ἐστι τῆς δημιουργικῆς [15] τέχνης καὶ τῶν νοερῶν εἰδῶν· ἐκείνων γὰρ ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἱδρυμένων καὶ τὰ ἐν τῷ κόσμῳ φθειρόμενα σῴ-

quanto essa in ogni ambito distingue i generi in cui si raggruppano gli enti, affinché congiuntamente al loro intreccio permanga anche la loro distinzione così da conservare la loro propria realtà sostanziale nella sua purezza. Di conseguenza gli artigiani di questo nostro mondo agiscono sotto la guida di divinità guardiane e protettrici, senza che per questo essi [30] contemplino gli intelligibili. Infatti non è a quelli che essi guardano quando producono, ma è alle **[23]** forme che si trovano presso di loro e ai criteri regolativi in loro possesso per la produzione degli oggetti artificiali, o perché li hanno scoperti oppure perché li hanno ricevuti da altri[232]. In effetti il primo artefice del letto o della spola ha concepito di quale natura debba essere la spola, guardando al suo impiego [5] e facendosi guidare da esso, ed ha formato in sé un criterio regolativo di spola; gli altri, invece, per averla appresa da costui, hanno conosciuto la forma <della spola> e di conseguenza, sulla base di essa, producono il simulacro della spola; così non ci si dovrebbe meravigliare se l'hanno richiamata alla memoria o perché l'hanno casualmente appresa in un'altra vita oppure perché ne hanno fatto scoperta in quel determinato momento o in virtù della [10] facoltà inventiva dell'anima oppure, di nuovo, in virtù di rammemorazione. Dunque ciascun artigiano possiede il criterio regolativo della spola, cioè che è di tal foggia ed è fatta per questo specifico fine, e in conformità di questo modella le sue caratteristiche esteriori. In effetti la competenza che altro è se non il prodotto artificiale nell'anima dell'artigiano, indipendentemente dalla materia? E si può vedere come queste siano imitazioni della [15] competenza demiurgica e delle Forme intellettive. Infatti è perché queste ultime permangono sempre nella medesima condizione e allo stesso modo

ζεται καὶ πάλιν ἀνανεοῦται διὰ τὴν ἐκείνων μόνιμον ταυτότητα· καὶ ἡ μὲν φθορὰ παρὰ τὴν ὕλην, ἡ δὲ μόνιμος ταυτότης διὰ τὸ αἰώνιον εἶδος, ὥσπερ καὶ ταῖς ἐνταῦθα κερκίσιν [20] ἡ μὲν φθορὰ παρὰ τὴν ὕλην, ἡ δὲ παλιγγενεσία διὰ τὸν ἐν τῷ τεχνίτῃ λόγον. ὅπερ οὖν καὶ ἡ κερκὶς πρὸς τὸν τέκτονα, τοῦτο τὰ ὀνόματα πρὸς τὸν νομοθέτην καὶ τὰ ἐγκόσμια πάντα πρὸς τὸν δημιουργόν. τὰ οὖν εἴδη τριχῶς, νοερῶς ἐπιστημονικῶς δοξαστικῶς· τῶν μὲν νοερῶν τὰ αἰσθητὰ πάντα, τῶν δ' [25] ἐπιστημονικῶν τὰ ὀνόματα, τῶν δὲ δοξαστικῶν αἱ κερκίδες.

LIV. Ὅτι τὰ εἴδη πάντα τῶν ὀργάνων οἰκείας ἔχειν ἑαυτοῖς δεῖ τὰς ὑποδεχομένας ὕλας συνηρμοσμένας πρὸς τὸ ἔργον ἐφ' ὃ δεόμεθα τοῦ ὀργάνου· καὶ γὰρ τὸ τῆς τέχνης παράδειγμα ἡ φύσις οὐ μόνον τοῦ τῶν ὀργάνων εἴδους ἐπιμελεῖται, [30] ἀλλὰ καὶ τῆς οἰκειοτάτης ὕλης.

[24] LV. Ὅτι διττὴ ἡ τοῦ παντὸς δημιουργία· ἡ μὲν γὰρ τοὺς ἐπὶ πάντα διατείνοντας ὑφιστᾶσα λόγους καὶ τὰ εἴδη τὰ ὡσαύτως ἔχοντα καὶ μηδεμίαν ὑπομένοντα μεταβολήν· ἡ δὲ τὰς μεριστὰς προστιθεῖσα τοῖς γινομένοις διαφορότητας· οἷον τὸ

che anche gli oggetti corruttibili all'interno del cosmo si conservano e si rinnovano di volta in volta in virtù della permanente identità di quelle; e mentre la corruzione appartiene all'ambito della materia, la permanente identità si deve alla Forma eterna, come anche per le spole di questo mondo [20] la corruzione appartiene all'ambito della materia, mentre la rigenerazione è dovuta al criterio regolativo presente nell'artigiano. Dunque, ciò che è la spola rispetto al costruttore sono i nomi rispetto al legislatore e tutti gli esseri encosmici rispetto al Demiurgo[233]. Le forme, dunque, sono in tre modi: intellettivo, scientifico e opinativo; delle Forme intellettive <sono imitazioni> tutti gli oggetti sensibili, mentre di quelle [25] scientifiche i nomi, ed infine di quelle di livello opinativo le spole.

LIV. Tutte le forme degli strumenti richiedono materiali atti a riceverle che siano appropriati ad esse in modo da risultare adatti al compito per il quale noi abbiamo bisogno dello strumento[234]. Ed in effetti il modello di ogni competenza, la natura, si prende cura non solo della forma degli strumenti, [30] ma anche del materiale in assoluto più appropriato.

[La differenza fra demiurgia universale e demiurgia particolare]

[24] LV. La demiurgia del Tutto è di due specie[235]: una è quella che fa sussistere i principi regolativi che si estendono a tutte le cose e le Forme che permangono allo stesso modo e che non sono soggette ad alcun mutamento; l'altra è quella che aggiunge le differenze individuali alle cose soggette al divenire: per esempio, la

[5] μὲν ἀνθρώπειον εἶδος ἄνωθεν ἀπὸ τῆς μιᾶς ἐφήκει καὶ ὅλης νοερᾶς δημιουργίας διὰ μέσων τῶν ἀστέρων, διὸ καὶ ἀεί ἐστιν ὡς ἐξ ἀκινήτου γινόμενον αἰτίας· ἐπειδὴ δ᾽ οἱ ἄνθρωποι διαφέρουσιν ἀλλήλων μεγέθεσι καὶ χροιαῖς καὶ τοῖς τοιούτοις, δῆλον ὅτι αὗται αἱ διαφορότητες ἐκ τῆς τῶν νέων θεῶν δευτέρας [10] δημιουργίας προσυφαίνονται καὶ εἰσὶ πολυμετάβλητοι διὰ τὸ ἐκ κινουμένων αἰτίων γίνεσθαι. γίνεται δὲ τοῦτο, ἵνα ἡ τῶν ὄντων ποικιλία γίνηται καὶ ἡ ἀειγενεσία πολλαπλασιάζηται τῶν καθ᾽ ἕκαστα. αἱ γὰρ οὐράνιοι περίοδοι ἄλλοις ἄλλα ἀποπληροῦσι καὶ ἄλλοτε ἄλλα παράγουσι, καὶ ἓν τὸ ἐκ πάντων [15] <π>λέγμα[8] συντελοῦν πρὸς τὴν τοῦ παντὸς συμπλήρωσιν ἀπεργάζονται.

LVI. Ὅτι ἡ κερκὶς εἰκών ἐστιν τῆς διακριτικῆς τῶν ὅλων καὶ τῶν μεριστῶν δυνάμεως τῶν θεῶν· ἐκείνης γὰρ τὴν ἐνέργειαν ἐν τοῖς στήμοσιν ἀποτυποῦται καὶ σύνθημα [20] φέρει τῆς τάξεως τῶν διακριτικῶν θεῶν· καὶ ὅταν οἱ θεολόγοι κερκίδας ἐπ᾽ ἐκείνων παραλαμβάνωσιν, οὔτε ἰδέαν λέγουσι κερκίδος, οὔτε θέσει καὶ συμβολικῶς μόνον χρῶνται τῷ ὀνόματι· διὰ τί γὰρ κερκίδα μᾶλλον καὶ οὐκ ἄλλο τι λέγουσιν; πῶς γὰρ οὐκ ἄτοπον τὴν ἐπιστήμην, ὡς ἔτυχεν, [25] χρῆσθαι τοῖς ὀνόμασι, καὶ ταῦτα ἐπὶ θεῶν; ἀλλά μοι δοκοῦσι κατ᾽ ἀναλογίαν τὰ τοιαῦτα παραλαμβάνειν. ὃ γάρ ἐστιν κερ-

[8] Correzione di Pasquali.

[5] Forma dell'essere umano è giunta dall'alto dall'unica ed universale demiurgia intellettiva[236] per il tramite degli astri; perciò essa è sempre, visto che è sorta da una causa immobile[237]; invece dal momento che gli uomini differiscono fra loro per dimensioni, carnagioni e aspetti simili, è evidente che queste differenze vengono intessute dalla seconda [10] demiurgia propria degli dèi giovani[238] e sono soggette a continui mutamenti per il fatto che sorgono da cause che sono in movimento[239]. D'altra parte ciò avviene affinché si costituisca la natura variegata degli enti e si moltiplichi la generazione perpetua dei singoli esseri. In effetti le rotazioni celesti[240] soddisfano alcuni esseri in alcuni bisogni, altri in altri, introducono ora certi esseri ora altri, e realizzano quell'unico [15] intreccio di tutte le cose che contribuisce alla completezza del Tutto.

[Analogia tra spola e nome]

LVI. La spola è immagine della potenza degli dèi operatrice di distinzione tra le entità universali e quelle particolari: infatti essa imprime come un sigillo l'attività di tale potenza negli orditi e [20] reca il segno della classe degli dèi operatori di distinzione[241]. E allorché i teologi ricorrono a delle spole per riferirsi ad essi, non intendono una forma di spola, né si servono del termine in questione solo per convenzione e in modo simbolico: per quale motivo infatti dicono "spola" e non piuttosto qualcos'altro? In effetti non sarebbe assurdo che la scienza [25] si serva dei termini come capita, e questi proprio quando riguardano dèi? Ma a mio giudizio <essa>[242] utilizza tali termini con valore analogico. In effetti, ciò che è la spola in riferimento alla tessitura,

κὶς ἐπὶ τῆς ὑφαντικῆς, τοῦτο ἡ διάκρισις ἐπὶ τῆς δημιουργίας τῶν εἰδῶν. ἡ δ᾽ ἀναλογία οὔτ᾽ ἰδέας ἐστὶν πρὸς εἴδωλον σχέσις, οὔτε θέσει μόνον, οἷον ὡς ὁ Πλάτων «ἵππους» [30] καλεῖ τὰς τοιάσδε τῶν ψυχῶν δυνάμεις, οὔτε ὡς ἔτυχεν, οὔτε ἰδέας λέγων τῶν αἰσθητῶν ἵππων ἐκείνας, **[25]** ἀλλὰ τῇ ἀναλογίᾳ χρώμενος. ὅθεν δὴ καὶ οἱ τελεσταί, διὰ τῆς τοιαύτης οἰκειότητος συμπαθῆ τὰ τῇδε ποιοῦντες τοῖς θεοῖς, χρῶνται τοῖς ὀργάνοις τούτοις ὡς συνθήμασι τῶν θείων δυνάμεων, οἷον κερκίδι μὲν τῶν διακριτικῶν, κρατῆρι δὲ τῶν [5] ζωογονικῶν, σκήπτρῳ δὲ τῶν ἡγεμονικῶν, κλειδὶ δὲ τῶν φρουρητικῶν, καὶ οὕτως ἐπὶ τῶν ἄλλων ἀναλογίᾳ χρώμενοι καλοῦσιν.

LVII. Ὅτι ἀναλόγως ὡς ἔχουσι τὰ πράγματα πρὸς ἄλληλα, οὕτως καὶ τὰ ἐπ᾽ αὐτοῖς ὀνόματα πρὸς ἄλληλα ἔχει κατά τε [10] τιμὴν καὶ κατὰ δύναμιν. διὸ καὶ τὰ τῶν θεῶν ὀνόματα τίμια καὶ σεβάσμια καὶ «πέρα τοῦ μεγίστου φόβου» τοῖς σοφοῖς ἄξια, τὰ δὲ τῶν ἀνθρώπων ἢ δαιμόνων ἀναλόγως. διό φασιν, οὐ δεῖ τοὺς Ἕλληνας Αἰγυπτίοις ὀνόμασι χρῆσθαι θεῶν ἢ Σκυθικοῖς ἢ Περσικοῖς, ἀλλ᾽ Ἑλληνικοῖς· χαίρουσι [15] γὰρ οἱ κλιματάρχαι ταῖς τῶν οἰκείων χωρῶν διαλέκτοις ὀνομαζόμενοι.

è la distinzione tra le Forme in riferimento alla produzione demiurgica[243]. Del resto l'analogia non è né una relazione tra Idea e simulacro, né è solo per convenzione, come per esempio fa Platone [30] che denomina "cavalli"[244] le facoltà dell'anima quali sono queste nostre, né a caso, né intendendo quelle come Idee dei cavalli sensibili, **[25]** bensì ricorrendo alla corrispondenza analogica. Proprio in conseguenza di ciò anche gli iniziati, quando in virtù di tale interconnessione <analogica> rendono gli oggetti di questo nostro mondo simpateticamente collegati agli dèi[245], si servono di questi strumenti come segni delle potenze divine, per esempio della spola come segno delle potenze operatrici di distinzione, del cratere[246] di quelle [5] generatrici di vita, dello scettro di quelle sovrane, della chiave di quelle custodi, e allo stesso modo negli altri casi le denominano ricorrendo alla relazione analogica.

[I diversi livelli dei nomi: divini, demonici e umani]

LVII. Come le cose sono in rapporto di corrispondenza analogica[247] fra loro, allo stesso modo lo sono tra loro, per [10] dignità e potenza, anche i nomi riferiti ad esse. Ecco perché i nomi degli dèi sono degni di onore, di venerazione e di considerazione per i sapienti «oltre il più grande timore»[248], mentre quelli degli uomini o dei demoni lo sono in modo corrispondentemente analogico. Perciò, si dice, non bisogna che i Greci si servano di teonimi egiziani o sciti o persiani, bensì greci. [15] Infatti gli <dèi> "climatarchi"[249] si compiacciono quando vengono chiamati negli idiomi propri delle loro specifiche regioni di appartenenza.

LVIII. Πρὸς τὸν τοῦ Ἀριστοτέλους λόγον τὸν οὕτως συλλογιζόμενον· ʽτὰ μὲν φύσει παρὰ πᾶσι τὰ αὐτά, τὰ δ᾽ ὀνόματα οὐ παρὰ πᾶσι τὰ αὐτά, ὥστε τὰ φύσει ὄντα οὐκ εἰσὶν [20] ὀνόματα καὶ τὰ ὀνόματα οὐκ εἰσὶν φύσει᾽ ἐνίσταται Πρόκλος, πρὸς μὲν τὴν μείζονα πρότασιν οὕτως· ʽεἰ τὸ ὄνομα εἶδός ἐστιν ἐν διαφόρῳ ὕλῃ ὁρώμενον, παρὰ πᾶσίν ἐστι τὸ αὐτὸ ἅτε εἶδος ὄν· ἀλλὰ μὴν τὸ πρῶτον· καὶ τὸ δεύτερον ἄρα᾽· πρὸς δὲ τὴν ἐλάττονα οὕτως· ʽφύσει ὁ ὀφθαλμὸς καὶ ἡ φωνὴ [25] καὶ τὸ χρῶμα καὶ τὰ μεγέθη, ταῦτα δ᾽ οὐ παρὰ πᾶσι τὰ αὐτὰ διὰ τὴν ἐπίτασιν καὶ ἄνεσιν τὴν τοσαύτην· οὐ πᾶν ἄρα τὸ φύσει παρὰ πᾶσι τὸ αὐτό᾽. εἰ δὲ καὶ ταῖς προτάσεσί τις συγχωροίη, ἀλλ᾽ οὖν τὸ συμπέρασμα οὐ μᾶλλον Ἀριστοτελικόν ἐστιν ἤπερ Πλατωνικόν· φαίη γὰρ ἂν καὶ ὁ Πλάτων οὐ **[26]** φύσει τὸ ὄνομα εἶναι, πρὸς Κρατύλον διαλεγομένου Σωκράτους ὕστερον· διττὸν γὰρ ἦν τὸ φύσει ὥσπερ καὶ τὸ θέσει.

LIX. Εἰ ὁ διαλεκτικὸς διδασκαλικός ἐστιν, [5] οὗτος δὲ ὡς ὀργάνῳ χρῆται τῷ ὀνόματι, οὗτος δὲ κάλλιστα κρίνειεν ἂν τὸν ποιοῦντα τὰ ὄνομα, οὗτος δὲ ἐπιστάτης ἐστὶν τῷ νομοθέτῃ·

[Ancora sul carattere “per natura” dei nomi]

LVIII. Al ragionamento di Aristotele[250], che procede sillogisticamente nel modo seguente: “le cose per natura sono le stesse presso tutti, ma i nomi non sono i medesimi presso tutti, sicché le cose che sono per natura non sono [20] nomi e i nomi non sono per natura”, Proclo obietta in relazione alla premessa maggiore nel modo seguente: “se il nome è una *forma* vista in una *materia* differente, presso tutti il nome è il medesimo in quanto *forma*; ma certamente la premessa è vera, di conseguenza lo è anche la conseguenza”; in relazione alla premessa minore <Proclo obietta> nel modo seguente: “l’occhio, la voce, [25] il colore e le dimensioni sono per natura, ma questi non sono i medesimi presso tutti per via del notevole aumento e diminuzione cui sono soggetti; di conseguenza non tutto ciò che è per natura è il medesimo presso tutti”. Ma se anche si convenisse sulle premesse, la conclusione però non sarebbe comunque in misura maggiore aristotelica piuttosto che platonica: infatti anche Platone affermerebbe che **[26]** il nome non è per natura, stando alla discussione che successivamente Socrate ha con Cratilo[251]. In effetti ciò che è per natura è risultato essere duplice proprio come ciò che è per convenzione[252].

[Il nominare e la dialettica: il rapporto fra strumento e artefice]

LIX. Se il dialettico ha la capacità di insegnare[253], [5] dal canto suo costui si serve del nome come di uno strumento, inoltre costui saprebbe giudicare nel modo migliore chi conia i nomi, ed infine costui è sovrinten-

καὶ ὁ διαλεκτικὸς ἄρα, ἐπιστάτης ὢν τοῦ νομοθέτου, οὐ συγχωρεῖ αὐτῷ εἰκαίως καὶ ὡς ἔτυχεν τιθέναι τὰ ὀνόματα, ἀλλὰ στοχαζόμενον ἀναγκάσει αὐτὸν τῆς τῶν πραγμάτων [10] φύσεως τοῦτο ποιεῖν.

LX. Ὅτι ὁ μὲν Ἀριστοτέλης τὸν ὑπηρετοῦντα δημιουργὸν τὴν ὕλην γνωρίζειν μᾶλλον ἀφορίζεται, τὸν δὲ χρώμενον μᾶλλον τὸ εἶδος· ὁ δὲ Πλάτων νῦν τὸν μὲν ὑπηρέτην τῷ καλῷ ἀφορίζεται, τὸν δὲ ἀρχιτέκτονα καὶ χρώμενον τῷ ἀγαθῷ. [15] οὐ γάρ, ὥσπερ ὁ Ἀριστοτέλης οὐδὲν ἡγεῖται τοῦ εἴδους σεμνότερον, οὕτως καὶ ὁ μέγας Πλάτων, ἀλλ᾽ οἶδεν καὶ τὸ ἀγαθὸν ἐπέκεινα τοῦ καλοῦ καὶ τὸν θεὸν ἐπέκεινα τῆς τῶν εἰδῶν οὐσίας.

LXI. Εἰ τὸ ὄνομα καὶ «διδασκαλικὸν» καὶ [20] «διαλεκτικὸν» ὄργανον νῦν εἴρηκεν, δῆλον ὅτι ὁ διαλεκτικὸς καὶ διδασκαλικὸς ἂν εἴη. πῶς οὖν ὁ Σωκράτης διαλεκτικὸν μὲν ἑαυτὸν εἶναι λέγει, οὐκέτι δὲ καὶ διδασκαλικόν; ἢ διττὸν τὸ διδάσκειν; τὸ μὲν ὅσα ἔξωθέν τις λέγων ἐντίθησιν τῷ μανθάνοντι, οἷον ὀρχεῖσθαι ἢ γράφειν, τὸ δὲ ὅσα διὰ [25] ἀναμνήσεως ἀποκαθαιρομένης τῆς ψυχῆς εἰς ἐπιστήμην προκαλεῖται· οὐ γὰρ ἀγράφῳ γραμματείῳ ἔοικεν ἡ ψυχὴ οὐδὲ δυνάμει ἔχει τὰ πράγματα ἀλλὰ ἐνεργείᾳ κατακεχωσμένα. τί οὖν μόνῳ τῷ διαλεκτικῷ ἐστιν ὄργανον τὸ ὄνομα ἢ καὶ παντὶ ἀνθρώπῳ; ἢ τὸ λεγόμενον; ὅτι τέμοι ἄν τις

dente del legislatore <dei nomi>; quindi, al contempo, il dialettico, in quanto sovrintendente del legislatore, non gli permette di porre i nomi in modo casuale e come capita, ma lo costringerà [10] a fare ciò mirando alla natura delle cose.

LX. Aristotele stabilisce questa definizione[254]: l'artefice che opera al servizio <di qualcuno> ha più conoscenza della materia, mentre il fruitore ha più conoscenza della forma; Platone, invece, ora definisce chi è al servizio di <qualcuno> attraverso il criterio del bello, mentre il coordinatore dell'opera e suo fruitore attraverso il criterio del bene[255]. [15] Infatti non la pensa così come Aristotele che non considera nulla di più venerabile della forma[256], il grande Platone, ma sa pure che il Bene è al di là del Bello e il Dio è al di là dell'essenza delle Forme[257].

LXI. Se ora <Platone>[258] ha detto che il nome è strumento sia "atto ad insegnare" sia [20] "dialettico"[259], è evidente che il dialettico dovrebbe essere anche capace di insegnare. Come mai, dunque, Socrate afferma di essere dialettico, ma non in aggiunta anche capace di insegnare?[260] Forse sono due i modi di insegnare? In un caso, parlando, si infondono nel discente tutte quelle conoscenze che vengono dall'esterno, per esempio danzare o scrivere, nell'altro, invece, tutte quelle conoscenze che si hanno attraverso [25] la rammemorazione dell'anima mentre viene purificata sono richiamate per formare una conoscenza scientifica. Infatti l'anima non assomiglia ad un tavola non scritta[261] né possiede le cose in potenza, bensì in atto sepolte in lei[262]. Ma allora il nome è strumento solo per il dialettico o lo è anche per ogni uomo? Forse <vale> quanto viene detto? Cioè che si potrebbe potare la vite anche [30] con

τὴν ἄμπελον καὶ [30] σμίλῃ, ἀλλ’ ἡ ὀρθὴ χρῆσις δρεπάνῳ τοῦτο ποιεῖ· οὕτως οὖν **[27]** καὶ ἡ ὀρθὴ χρῆσις τῶν ὀνομάτων μόνῳ ἁρμόττει τῷ ὀρθῶς χρωμένῳ· οὗτος δέ ἐστιν ὁ διαλεκτικός.

LXII. Εἰ ὁ χρώμενος τῷ ὀργάνῳ κρείσσων ἐστὶ τοῦ δημιουργήσαντος ὡς ἀρχιτεκτονικώτερος, πῶς ἡ μερικὴ [5] ψυχὴ χρῆται τῇ τε ἀλόγῳ καὶ τῷ ὀστρεΐνῳ σώματι ὑπὸ τῶν νέων δημιουργουμένοις θεῶν; ἢ καὶ ἡ ψυχὴ συντελεῖ πρὸς τὴν δημιουργίαν αὐτῶν, καὶ οἱ νέοι θεοὶ χρῶνται ὡς ὀργάνοις τούτοις, καὶ δεῖ καταλλήλως αὐτὰ λαμβάνειν, τὴν μὲν ὅλην δημιουργίαν εἰς τὴν τοῦ ὅλου, φασίν, χρῆσιν, τὴν δὲ μεριστὴν [10] εἰς τὴν μεριστήν;

LXIII. Εἰ τῷ τοῦ νομοθέτου ἔργῳ χρῆται μὲν καὶ ὁ διαλεκτικὸς ὡς κρείττων, χρῆται δὲ καὶ ὁ δικαστὴς ὡς χείρων, ἄτοπον φαίνεται. ἢ ὁ μὲν ὡς ὀργάνῳ χρῆται, ὁ δὲ ὡς ἀρχῇ καὶ θέσει; καὶ γὰρ ἡ μεριστὴ ψυχὴ τῷ μὲν δαίμονι χρῆται [15] ὡς ἄρχοντι καὶ ἐφόρῳ, τῷ δὲ σώματι ὡς ὀργάνῳ· καὶ γὰρ καὶ ἐν τοῖς παραδείγμασιν αὐτῶν τοῦ Διὸς πατὴρ μὲν ὁ Κρόνος, παῖς δὲ ἡ Δίκη. ὁ μὲν γὰρ νομοθέτης ἀνάλογον τῷ δημιουργῷ Διΐ ἐστι τῷ «νόμους τοὺς εἱμαρμένους» ταῖς ψυχαῖς προτιθέντι καὶ τὰ ὀνόματα ταῖς ὅλαις περιφοραῖς [20] «ἐπιφημίζοντι», ὁ δὲ διαλεκτικὸς ἀνάλογόν ἐστι τῇ Κρονίᾳ μονάδι. καὶ γὰρ ὁ μέγιστος

un taglierino, ma l'uso corretto richiede che lo si faccia con il falcetto[263]; allo stesso modo dunque **[27]** anche l'uso corretto dei nomi si confà solo a chi se ne serve correttamente; e costui è il dialettico.

LXII. Se chi si serve dello strumento è superiore a chi ne è l'artefice, in quanto sa meglio dirigerne la realizzazione[264], in che modo [5] l'anima particolare si serve di quella irrazionale ed al contempo del corpo "che fa da conchiglia"[265], dei quali sono artefici gli dèi giovani[266]? Forse che anche l'anima contribuisce alla loro produzione demiurgica, e gli dèi giovani si servono di questi come di strumenti, e bisogna considerarli in modo corrispondentemente appropriato, da un lato, nel caso della produzione demiurgica universale in funzione, dicono, dell'utilità dell'universo, mentre nel caso della produzione demiurgica particolare [10] in funzione dell'utilità particolare?

LXIII. Se dell'opera del legislatore si serve, da un lato, il dialettico come <a lui> superiore, dall'altro, anche il giudice se ne serve ma come inferiore, ciò può sembrare assurdo. Forse che il primo se ne serve come di uno strumento, mentre il secondo come di un principio che è stabilito per legge? In effetti, anche l'anima particolare si serve del demone [15] come di un principio governante e custode[267], mentre del corpo come di uno strumento. Ed in effetti, anche tra i loro modelli[268], Padre di Zeus è Crono, mentre figlia è Dike[269]. Infatti il legislatore è in rapporto analogico con Zeus Demiurgo che promulga per le anime "le leggi stabilite dal fato"[270] e [20] "che assegna" i nomi alle rotazioni universali[271], mentre il dialettico è in rapporto analogico con la Monade cronia[272]. Ed infatti il grandissimo Crono dall'alto

Κρόνος ἄνωθεν τὰς τῶν νοήσεων ἀρχὰς ἐνδίδωσι τῷ δημιουργῷ καὶ ἐπιστατεῖ τῆς ὅλης δημιουργίας· διὸ καὶ δαίμονα αὐτὸν ὁ Ζεὺς καλεῖ παρ' Ὀρφεῖ·

[25] Ὄρθου δ' ἡμετέρην γενεήν, ἀριδείκετε δαῖμον.

καὶ ἔοικεν τῶν συναγωγῶν καὶ τῶν διαιρέσεων τὰς ἀκροτάτας αἰτίας ἔχειν παρ' ἑαυτῷ ὁ Κρόνος, διὰ μὲν τῶν Οὐρανίων τομῶν προάγων εἰς τὰ μέρη τὴν ὁλότητα τὴν νοερὰν καὶ προόδων γεννητικῶν καὶ πολλαπλασιασμῶν αἴτιος γινόμενος καὶ ὅλως τῆς **[28]** Τιτανικῆς γενεᾶς ἡγούμενος, ἀφ' ἧς ἡ διαίρεσις τῶν ὄντων, διὰ δὲ τῶν καταπόσεων συνάγων τὰ ἑαυτοῦ πάλιν γεννήματα καὶ ἑνίζων πρὸς ἑαυτὸν καὶ ἀναλύων εἰς τὴν ἑαυτοῦ μονοειδῆ καὶ ἀμέριστον αἰτίαν. ἐπεὶ καὶ ὁ δημιουργὸς Ζεὺς παρ' αὐτοῦ [5] προσεχῶς ὑποδέχεται τὴν ἀλήθειαν τῶν ὄντων καὶ νοεῖ τὰ ἐν αὐτῷ πρώτως· μαντεύει μὲν γὰρ αὐτῷ καὶ ἡ Νύξ, ἀλλ' ὁ πατὴρ προσεχῶς, καὶ πάντα τὰ μέτρα τῆς ὅλης δημιουργίας αὐτῷ ἐνδίδωσιν. ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ὁ Πλάτων τοὺς ἐπὶ Κρόνου εὐδαιμόνως ζῶντας καὶ τοῦ θεοῦ «τροφίμους» κατὰ τὴν διαλεκτικήν [10] φησιν ἐνεργεῖν, ἀλλήλοις τε καὶ τοῖς «θηρίοις» (πάντα γὰρ ἐκεῖ νοερά) «διὰ λόγων» συνόντας «ἐπὶ φιλοσοφίᾳ» καὶ ὁμιλοῦντας καὶ «πυνθανομένους παρὰ πάσης φύσεως, εἴ τινά τις ἰδίαν δύναμιν ἔχουσαν ᾔσθετο εἰς συναγερμὸν φρονήσεως»· τοὺς δὲ τὸν δίϊον βίον [15] ἀνακυκλοῦντας τῆς νομοθετικῆς δεδεῆσθαι καὶ τῶν ἐκ ταύτης μέτρων εἰς διακόσμησιν τῶν πολιτειῶν.

affida al Demiurgo i principi delle <sue> intellezioni[273] e sovrintende all'attività demiurgica universale. Ecco perché, in Orfeo, Zeus lo chiama "demone":

> [25]«sii guida alla prosperità della nostra stirpe,
> glorioso demone»[274].

E sembra che Crono abbia presso di sé le cause supreme delle composizioni e delle divisioni, in quanto, da un lato, fa procedere la totalità intellettiva nelle parti attraverso le "castrazioni Uraniche"[275], diviene causa di processioni generative e moltiplicazioni e, in generale, è a capo della **[28]** stirpe titanica[276], dalla quale deriva la divisione degli enti, mentre, dall'altro, attraverso gli atti di inghiottimento compone nuovamente i propri prodotti generati, li unifica a sé e li assorbe nella sua uniforme e indivisibile causalità[277]. Zeus Demiurgo, dal momento che è presso di lui[278], [5] riceve in modo immediato la verità degli enti e pensa ciò che originariamente è in lui: in effetti a fornire a lui <la verità> in forma di vaticini è, sì, anche la <dea> Notte[279], ma il Padre <la fornisce> in modo immediato, e affida a lui tutte le misure dell'azione demiurgica universale. Ma come anche [10] afferma lo stesso Platone, coloro che, al tempo del regno di Crono, vivono felicemente e sono «allevati» dal dio operano conformemente alla dialettica, stando insieme fra loro e «con gli animali» (tutti gli esseri infatti in quel mondo <sono> intellettivi) a conversare «con discorsi di filosofia» e «cercando di sapere da ogni natura se qualcuna fosse a conoscenza di una in possesso di una particolare e specifica capacità per accumulare saggezza»[280]. Invece quelli che [15] percorrono in modo retrogrado il ciclo della vita posta sotto il regno di Zeus risultano necessitare della com-

διὸ κἂν τῷ παντὶ διτταὶ ἀνακυκλήσεις, ἡ μὲν ἀναγωγὸς καὶ Κρονία, ἡ δὲ προνοητικὴ καὶ τοῦ Διὸς ἐξηρτημένη· καὶ γὰρ ὁ βασιλεὺς Κρόνος τοῖς τοῦ Διὸς γεννήμασι χρῆται πᾶσι κατὰ τὴν ἐξῃρημένην ὑπεροχήν, [20] καὶ ταῖς μερισταῖς ψυχαῖς δι᾽ αὐτῶν ὡς εἰκόνων προτείνει τὴν ἀναγωγὸν πορείαν.

LXIV. Ὅτι ὁ μὲν νοῦς ὁ οὐσιώδης ὅλην ἔχει ἐν ἑαυτῷ τὴν τῶν ὄντων ἀληθῆ γνῶσιν ἅμα ἐνεργείᾳ, ὁ δὲ τοῦ φιλοσόφου νοῦς, οὐκ ὢν οὐσιώδης ἀλλ᾽ ἔλλαμψις νοῦ καὶ ὡς [25] εἰπεῖν εἴδωλον νοῦ, μεριστῶς νοεῖ καί ποτε τῆς ἀληθείας ἐφάπτεται.

LXV. Ὅτι πέντε εἰσὶν ἕξεις τῶν ἀνθρώπων τοῦ γινώσκειν ἢ μή, διπλῆ ἄγνοια, ἁπλῆ ἄγνοια, ἔφεσις, ζήτησις, εὕρεσις.

LXVI. Ὅτι ὁ ἐπιστήμων τὰς μεθόδους τῆς εὑρέσεως ὑφηγεῖται [30] τῷ μανθάνοντι μιμούμενος τὸν ἡγεμονικὸν Ἑρμῆν.

petenza legislativa e delle misure derivanti da questa per l'ordinamento delle forme di governo[281]. Ecco perché nel Tutto vi sono due specie di rivoluzioni cicliche, una è elevatrice e cronia, l'altra è provvidente e dipendente da Zeus; ed infatti il Re Crono si serve di tutti i prodotti generati da Zeus in base alla sua trascendente superiorità, [20] e per mezzo di essi, usati alla stregua di immagini, propone alle anime particolari il cammino di elevazione[282].

[L'intelletto del filosofo come simulacro dell'Intelletto che è tale nella sua essenza]

LXIV. L'Intelletto che è tale nella sua essenza[283] possiede in sé tutta intera simultaneamente in atto la conoscenza vera degli enti, mentre l'intelletto del filosofo, non essendo tale nella sua essenza, bensì un'irradiazione di Intelletto e, per così [25] dire, un simulacro di Intelletto, pensa in modo diviso e <solo> talvolta viene in contatto con la verità.

[Natura e livelli di ignoranza o conoscenza umane]

LXV. Cinque sono le condizioni in cui si trovano gli uomini quando conoscono o non conoscono: ignoranza duplice, ignoranza semplice, desiderio <di conoscenza>, ricerca e scoperta[284].

LXVI. Colui che è in possesso di vera conoscenza illustra [30] a chi apprende i metodi per giungere alla scoperta, imitando <in questo> Ermes egemonico[285].

[29] LXVII. Ὅτι ἀναλογεῖ Σωκράτης μὲν τῷ νῷ, Ἑρμογένης δὲ τῇ ἀλόγῳ δόξῃ ἐφιεμένῃ τοῦ ἀγαθοῦ, ὁ δὲ Καλλίας τῇ σωματοειδεῖ φαντασίᾳ καὶ ἐνύλῳ· διὸ καὶ ὑπὸ τῶν σοφιστῶν ὡς ἀνδράποδον φενακίζεται. ἡ δὲ δόξα καὶ ἡ φαντασία σχεδὸν [5] ἀδελφαί εἰσιν ὡς ἀγχίθυροι.

LXVIII. Ὅτι τῶν ὀνομάτων μιμημάτων ὄντων τῶν πραγμάτων τῆς οὐσίας καὶ εἰδώλων καὶ συστοίχων τοῖς μιμηταῖς, εἰκότως ὁ Σωκράτης ἀμφοτέρων μὲν εἰς τὴν περὶ τῶν ὀνομάτων σκέψιν ποιεῖται μνήμην, ἀλλὰ τῶν μὲν τὴν δόκησιν [10] ἐλέγχων καὶ τὸ κενὸν τῆς φαντασίας, τῶν δὲ τὸν ἐνθεασμὸν ἐκφαίνων καὶ τὴν περὶ τῶν ζητουμένων ἔνδειξιν, ἣν προτείνουσιν τοῖς συνορᾶν δυναμένοις ἐνθουσιάζοντες.

LXIX. Ὅτι οὐδὲν τοῖς ἑαυτοῦ κρείττοσιν ἑπόμενον ἀποσφάλλεται τῆς οἰκείας τελειότητος.

[15] LXX. Διὰ τί ὁ Πλάτων, τοὺς περὶ Ὅμηρον ποιητὰς ὡς μιμητὰς ἐκβάλλων τῆς ἑαυτοῦ πολιτείας, νῦν ὡς ἐνθέους αὐτοὺς εἰσάγει καθηγεμόνας τῶν ὀνομάτων τῆς ὀρθότητος; ἢ ἐκεῖ μὲν ἀνοίκειον ἦν τὸ ποικίλον τῆς μιμήσεως ἤθεσιν ἁπλοῖς καὶ

[29] LXVII. Socrate è analogo all'intelletto, Ermogene all'opinione irrazionale che tende al bene, mentre Callia[286] alla rappresentazione di carattere corporeo e connesso con la materia[287]. Ecco perché viene ingannato dai sofisti alla stregua di uno schiavo. Dal canto loro, l'opinione e la rappresentazione [5] sono pressoché sorelle, in quanto "vicine di casa"[288].

[I nomi come immagini dell'essenza delle cose e la superiorità di quelli riconducibili a ispirazione divina]

LXVIII. Poiché i nomi sono imitazioni dell'essenza delle cose e simulacri e sono coordinati agli imitatori, a ragion veduta Socrate in riferimento al suo esame concernente i nomi fa menzione di entrambi i tipi <di nomi>[289], ma degli uni [10] dimostra criticamente il carattere di mera apparenza e l'inconsistenza della rappresentazione, mentre degli altri rivela l'ispirazione divina[290] e la capacità di indicare gli oggetti della ricerca, capacità che quanti sono divinamente ispirati estendono a coloro che sono in grado di comprendere.

LXIX. Nulla che segua le realtà superiori rispetto a se stesso fallisce dal raggiungere la propria perfezione[291].

[15] LXX. Per quale motivo Platone, che scaccia dalla sua forma di governo i poeti seguaci di Omero in quanto imitatori[292], ora[293] li introduce come guide divinamente ispirate della correttezza dei nomi?[294] Forse che là la variegata natura dell'imitazione era inappropriata a indoli semplici e non distorte, mentre qui e in tutti

ἀδιαστρόφοις, ἐνταῦθα δὲ καὶ πανταχοῦ [20] τὸ ἔνθουν αὐτῶν ἀγαπᾷ καὶ ἀσπάζεται;

LXXI. Ἀλλ᾽ ἐπεὶ περὶ θείων ὀνομάτων ὁ παρὼν λόγος, δεῖ δὴ περὶ αὐτῶν ἐπὶ σμικρὸν διελθεῖν. καὶ πρῶτον περὶ τῶν ἐν τοῖς θεοῖς αὐτοῖς κρυφίως ἱδρυμένων ὀνομάτων εἴπωμεν· ἐπεὶ καὶ τῶν «παλαιῶν» οἱ μὲν ἀπὸ τῶν [25] κρειττόνων ἄρχεσθαι γενῶν ταῦτα λέγουσιν, θεοὺς δ᾽ ἐπέκεινα τῆς τοιαύτης ἱδρῦσθαι σημασίας, οἱ δ᾽ ἐν αὐτοῖς τοῖς θεοῖς συγχωροῦσιν εἶναι τὰ ὀνόματα καὶ τούτων τοῖς ὑπερτάτην τάξιν λαχοῦσιν. τῶν τοίνυν θεῶν καὶ ὕπαρξιν ἐχόντων ἑνοειδῆ καὶ ἄρρητον καὶ δύναμιν γεννητικὴν τῶν ὅλων καὶ νοῦν [30] τέλειον καὶ πλήρη τῶν νοημάτων καὶ κατὰ τὴν τριάδα ταύτην **[30]** τὰ πάντα ὑφιστάντων, ἀνάγκη δήπου τῶν ὑψηλοτέρων ἀεὶ καὶ ἐγγυτέρω τἀγαθοῦ τεταγμένων τὰς μεθέξεις διὰ πάντων τῶν ὑφισταμένων χωρεῖν τριαδικῶς, καὶ τὰς μὲν εἶναι τούτων ἀρρητοτέρας ὅσαι κατὰ τὰς ὑπάρξεις ἀφορίζονται τῶν πρώτων, [5] τὰς δὲ φανερωτέρας καὶ μᾶλλον διῃρημένας ὅσαι κατὰ τὸν νοῦν ἐλλάμπονται τῶν ἐξῃρημένων αἰτίων, τὰς δὲ μεταξὺ τούτων, οἷαι δή τινες ἐκεῖναι <αἱ>[9] τῶν γονίμων ἀπορρέουσαι δυνάμεων. πάντα γὰρ ὑφιστάνοντες οἱ πατέρες τῶν ὅλων, συν-

[9] Aggiunta di Kroll: cfr. Pasquali in app.

gli altri suoi testi [20] <Platone> ha cara ed accoglie a braccia aperte la loro natura divinamente ispirata?

[La natura dei nomi divini rispetto a quelli umani]

LXXI. Ma dal momento che il presente discorso riguarda i nomi divini[295], bisogna certamente soffermarci brevemente su di essi. E per prima cosa dobbiamo dire di quei nomi che sono segretamente posti negli dèi stessi: in effetti tra gli antichi alcuni [25] affermano che questi nomi hanno origine dai generi superiori, ma gli dèi sono posti al di là di tale forma di significazione, altri invece convengono sul fatto che i nomi si trovano negli dèi stessi e, tra questi, in quelli che hanno avuto in sorte il livello più alto. Pertanto, dato che gli dèi posseggono una forma di esistenza uniforme ed ineffabile[296], una potenza generatrice della totalità delle cose ed un intelletto [30] perfetto e ricolmo di contenuti di pensiero e in base a questa triade[297] **[30]** fanno sussistere tutte le cose, è necessario, a mio giudizio, che sempre le forme di partecipazione a quelli che risultano posti per ordinamento più in alto e più vicino al Bene abbiano luogo in modo triadico per il tramite di tutte le cose che sono fatte <da essi> sussistere, e che tra queste forme di partecipazione le une siano più ineffabili, cioè tutte quelle che sono definite in base alle esistenze degli <dèi> primi[298], [5] mentre le altre siano più manifeste e in misura maggiore distinte, cioè tutte quelle che sono illuminate in base all'Intelletto delle cause trascendenti[299], infine che altre ancora siano intermedie fra queste, e precisamente quelle particolari specie di partecipazione che fluiscono dalle potenze generatrici[300]. In effetti i Padri della totalità delle cose[301], facendole sussistere tutte, le

θήματα καὶ ἴχνη πᾶσιν ἐνέσπειραν τῆς ἑαυτῶν τριαδικῆς [10] ὑποστάσεως· ἐπεὶ καὶ ἡ φύσις τοῖς σώμασιν ἐντίθησιν τῆς οἰκείας ἰδιότητος ἔναυσμα, δι᾽ οὗ καὶ κινεῖ τὰ σώματα καὶ οἷον ἐκ πρύμνης κυβερνᾷ, καὶ ὁ δημιουργὸς τῆς ἑαυτοῦ μοναδικῆς ὑπεροχῆς ἐνίδρυσεν εἰκόνα ἐν τῷ παντί, δι᾽ ἧς ποδηγεῖ τὸν κόσμον, οἷον «κυβερνήτης», φησὶν ὁ Πλάτων, [15] «πηδαλίων» καὶ «οἴακος» ἐφαπτόμενος. τὰ τοίνυν πηδάλια ταῦτα καὶ ὁ οἴαξ τοῦ παντός, οἷς ἐποχούμενος ὁ δημιουργὸς διακοσμεῖ τὸ πᾶν, οὐκ ἄλλο τι χρὴ νομίζειν ἢ σύμβολα τῆς ὅλης δημιουργίας, ἡμῖν μὲν δύσληπτα, τοῖς δὲ θεοῖς αὐτοῖς γνώριμα καὶ καταφανῆ. καὶ τί δεῖ περὶ τούτων λέγειν; ἀλλὰ αὐτῆς [20] τῆς ἀρρήτου καὶ ἐπέκεινα τῶν νοητῶν αἰτίας ἐστὶν ἑκάστῳ τῶν ὄντων σύνθημα καὶ μέχρι τῶν ἐσχάτων, δι᾽ οὗ πάντα εἰς ἐκείνην ἀνήρτηνται τὰ μὲν πορρώτερον τὰ δ᾽ ἐγγύτερον κατὰ τὴν τρανότητα καὶ τὴν ἀμυδρότητα τοῦ ἐν αὐτοῖς συνθήματος, καὶ τοῦτό ἐστιν τὸ πάντα κινοῦν εἰς τὸν τοῦ ἀγαθοῦ [25] πόθον καὶ ἄσβεστον τὸν ἔρωτα τοῦτον παρεχόμενον τοῖς οὖσιν, ἄγνωστον μὲν ὑπάρχον (διήκει γὰρ καὶ μέχρι τῶν γινώσκειν μὴ δυναμένων), κρεῖττον δ᾽ ὂν ζωῆς (πάρεστι γὰρ καὶ τοῖς ἀψύχοις), νοερὰν δὲ τὴν δύναμιν οὐκ ἔχον (ἔγκειται γὰρ τοῖς ἀμοίροις τοῦ νοεῖν). ὥσπερ οὖν ἡ φύσις καὶ ἡ μονὰς ἡ [30] δημιουργικὴ καὶ αὐτὸς <ὁ>[10] πάντων ἐξῃρημένος πατὴρ ἐνέσπειραν **[31]** τοῖς δευτέροις τῆς οἰκείας ἰδιότητος συνθήματα, καὶ δι᾽ ἐκείνων ἐπιστρέφουσι πάντα πρὸς ἑαυτούς, οὕτως δὲ καὶ πάντες οἱ θεοὶ τοῖς ἀφ᾽ ἑαυτῶν παραγομένοις ἐνδιδόασι τῆς

[10] Integrazione di Pasquali.

hanno disseminate tutte di segni e tracce della loro stessa [10] sussistenza triadica. Dal momento che anche la natura immette nei corpi una scintilla del suo specifico carattere, in virtù della quale muove i corpi ed al contempo, per così dire, li governa dalla poppa[302], anche il Demiurgo ha stabilito fissamente nel Tutto un'immagine della sua monadica superiorità, immagine in virtù della quale guida il cosmo come un "timoniere", dice Platone, [15] tenendo stretti "barra" e "timoni"[303]. Pertanto questi "timoni" e "barra" del Tutto, maneggiando i quali il Demiurgo dà ordine al Tutto, non si deve pensare che siano altro se non i simboli della demiurgia universale, per noi difficili da comprendere, ma ben noti e manifesti agli dèi stessi. E cosa bisogna dire riguardo a questi simboli? Ma della stessa [20] Causa ineffabile ed al di là degli intelligibili[304] v'è un segno per ciascuno degli enti fino ad arrivare anche agli ultimi, in virtù del quale tutte le cose sono dipendenti da quella, alcune da più lontano e altre da più vicino a seconda della chiarezza o oscurità del segno insito in esse, e questo è ciò che muove tutte le cose verso il [25] bramoso desiderio del Bene e che fornisce agli enti questo amore inestinguibile, da un lato risultando non conoscibile (infatti procede anche fino agli esseri che non sono in grado di conoscere), dall'altro essendo superiore alla vita (infatti è presente anche in ciò che è inanimato), ed infine non possedendo la potenza intellettiva (infatti è insito negli esseri sprovvisti del pensare). Come dunque la natura, la Monade [30] demiurgica e lo stesso Padre[305] che trascende tutte le cose hanno disseminato **[31]** negli esseri che vengono dopo di loro segni del proprio specifico carattere, e per il tramite di quelli fanno rivolgere indietro tutte le cose verso se stessi, allo stesso modo, d'altronde, anche tutti gli dèi infondono in ciò

σφετέρας αἰτίας σύμβολα, καὶ διὰ τούτων ἑδράζουσι πάντα ἐν [5] ἑαυτοῖς. τὰ μὲν οὖν τῆς ὑπάρξεως τῶν ὑπερτέρων ἐνσπειρόμενα τοῖς δευτέροις συνθήματα ἄρρητά ἐστιν καὶ ἄγνωστα, καὶ τὸ δραστήριον αὐτῶν καὶ κινητικὸν ὑπεραίρει πᾶσαν νόησιν. τοιοῦτοι δ᾽ ἄρα εἰσὶν οἱ τοῦ φωτὸς χαρακτῆρες δι᾽ ὧν οἱ θεοὶ τοῖς ἑαυτῶν ἐκφαίνονται γεννήμασιν, ἑνιαίως μὲν [10] ὄντες ἐν αὐτοῖς τοῖς θεοῖς, προφαίνοντες δ᾽ αὐτοὺς ἐν τοῖς κρείττοσιν ἡμῶν γένεσιν, μεριστῶς δὲ καὶ μορφωτικῶς εἰς ἡμᾶς καταντῶντες. διὸ καὶ παρακελεύονται «οἱ θεοὶ» νοεῖν «μορφὴν φωτὸς προταθεῖσαν»· ἄνω γὰρ ἀμόρφωτος οὖσα διὰ τὴν πρόοδον ἐγένετο μεμορφωμένη, καὶ ἐκεῖ [15] κρυφίως καὶ ἑνοειδῶς ἱδρυμένη διὰ κινήσεως ἡμῖν παρ᾽ αὐτῶν ἐκφαίνεται τῶν θεῶν, τὸ μὲν δραστήριον ἔχουσα διὰ τὴν θείαν αἰτίαν, τὸ δ᾽ ἐσχηματισμένον διὰ τὴν ὑποδεχομένην οὐσίαν. τὰ δ᾽ αὖ ἀπὸ τῶν δυνάμεων ἐλλαμπόμενα μέσα πώς ἐστι τῶν ἀρρήτων καὶ τῶν ῥητῶν, διήκοντα μὲν καὶ αὐτὰ διὰ πάντων [20] τῶν μεταξὺ γενῶν (οὐ γὰρ ἦν δυνατὸν εἰς ἡμᾶς καταντῆσαι τὰς πρωτουργοὺς τῶν θεῶν δόσεις, μὴ πολλῷ πρότερον τῶν κρειττόνων ἡμῶν γενῶν μετασχόντων τῆς ἐκεῖθεν ἐλλάμψεως), οἰκείως δ᾽ ὄντα παρ᾽ ἑκάστοις καὶ πᾶσι συστοίχως ἐκφαίνοντα τὰς τῶν ὑποστησάντων δυνάμεις. τοιαῦτα δ᾽ ἐστὶν τὰ [25] καλούμενα σύμβολα τῶν θεῶν· μονοειδῆ μὲν ἐν τοῖς ὑψη-

che è da loro prodotto i simboli della loro causalità e per il tramite di questi pongono il fondamento di tutte le cose in [5] loro stessi[306]. Dunque i segni dell'esistenza delle entità superiori disseminati in quelle inferiori sono ineffabili ed inconoscibili e la loro natura attiva e motrice oltrepassa ogni forma di intellezione[307]. Orbene, di tale natura sono le caratteristiche distintive della luce, in virtù delle quali gli dèi si rivelano[308] ai prodotti da loro stessi generati, in modo unitario [10] se esse si trovano tra gli dèi stessi per poi farli manifestare tra i generi a noi superiori[309], invece in modo diviso e con una determinata forma se giungono giù fino a noi. Ecco perché «gli dèi» invitano a cogliere con il pensiero una «forma di luce che viene protesa»[310]. Infatti essa, benché in alto sia priva di forma, è divenuta dotata di forma per via della processione, e mentre lassù [15] è posta stabilmente in modo segreto ed uniforme, in virtù del movimento viene rivelata a noi dagli dèi stessi, in quanto possiede, da un lato, il carattere attivo per via della causalità divina, mentre dall'altro quello dell'essere dotata di figura per via dell'essenza che la riceve[311]. Altri segni, poi, a loro volta[312] essendo irradiati dalle <loro> potenze[313], sono in certo modo intermedi tra quelli ineffabili e quelli effabili, in quanto, da un lato, procedono anch'essi attraverso tutti [20] i generi di livello intermedio (infatti non sarebbe stato possibile che i doni primordiali degli dèi fossero discesi fino a noi, se da molto prima i generi a noi superiori[314] non partecipassero della irradiazione proveniente da lassù), dall'altro si trovano in modo appropriato presso ciascuna entità e rivelano a tutte, in modo coordinato al livello cui esse appartengono, le potenze di chi li ha fatti sussistere. Ora, di tale natura sono i [25] così detti "simboli degli dèi", che sono uniformi se si trovano ne-

λοτέροις ὄντα διακόσμοις, πολυειδῆ δ᾽ ἐν τοῖς καταδεεστέροις· ἃ καὶ ἡ θεουργία μιμουμένη δι᾽ ἐκφωνήσεων μέν, ἀδιαρθρώτων δέ, αὐτὰ προφέρεται. τὰ δὲ δὴ τρίτα καὶ ἀπὸ τῶν νοερῶν ὑποστάσεων ἐπὶ πάντα καθήκοντα ἰδιώματα καὶ μέχρις [30] ἡμῶν προϊόντα τὰ ὀνόματά ἐστι τὰ θεῖα, δι᾽ ὧν οἱ θεοὶ **[32]** καλοῦνται καὶ οἷς ἀνυμνοῦνται, παρ᾽ αὐτῶν τῶν θεῶν ἐκφανέντα καὶ εἰς αὐτοὺς ἐπιστρέφοντα, καὶ ὅσον ἐστὶν αὐτῶν φανόν, εἰς γνῶσιν ἀνθρωπίνην προάγοντα· διὰ γὰρ τούτων καὶ ἀλλήλοις σημαίνειν τι δυνάμεθα περὶ ἐκείνων καὶ αὐτοὶ πρὸς ἑαυτοὺς [5] διαλέγεσθαι. μετέχουσιν δ᾽ ἄλλως ἄλλοι καὶ τούτων, οἷον Αἰγύπτιοι κατὰ τὴν ἐπιχώριον φωνὴν τοιαῦτα παρὰ τῶν θεῶν ἔλαβον ὀνόματα, Χαλδαῖοι δὲ καὶ Ἰνδοὶ ἄλλως κατὰ τὴν οἰκείαν γλῶσσαν καὶ Ἕλληνες ὡσαύτως κατὰ τὴν σφετέραν διάλεκτον. κἂν ὅδε οὖν ὁ θεὸς παρ᾽ Ἕλλησι μὲν καλῆται παρὰ [10] τῶν θεῶν Βριάρεως, παρὰ δὲ Χαλδαίοις ἄλλως, ἑκάτερον τῶν ὀνομάτων ἔγγονον εἶναι τῶν θεῶν ὑποληπτέον καὶ σημαίνειν τὴν οὐσίαν ἐκείνην. εἰ δὲ τὰ μέν ἐστιν μᾶλλον δραστήρια, τὰ δ᾽ ἧττον, οὐ θαυμαστόν, ἐπεὶ καὶ τῶν ἡμῖν γνωρίμων γεγονότων τὰ δαιμόνια καὶ τὰ ἀγγελικὰ δραστικώτερα [15] καὶ ὅλως τὰ ἐγγυτέρω τῶν ὀνομαζομένων τελειότερα τῶν πορρώτερον τεταγμένων. ἀλλ᾽ ὅπως μὲν τὰ ὀνόματα διὰ πάντων φοιτᾷ καὶ τίνα ἔλαχεν οὐσίαν, εἴπομεν.

gli ordinamenti più elevati, mentre multiformi in quelli di livello inferiore: sono proprio questi i simboli che la teurgia, imitandoli, da un lato, attraverso esclamazioni, dall'altro attraverso suoni inarticolati, proferisce[315]. Infine quelli che vengono per terzi e che dalle sussistenze intellettive discendono in tutti gli idiomi e [30] procedono fino a noi, sono i nomi divini, per il tramite dei quali gli dèi **[32]** vengono denominati e celebrati, in quanto sono rivelati dagli dèi stessi, fanno volgere indietro verso di loro e fanno giungere alla conoscenza umana quanto di essi è splendente[316]; infatti attraverso questi noi possiamo significare gli uni agli altri qualcosa sugli dèi e [5] dialogare da noi con noi stessi. D'altra parte di essi le diverse genti partecipano ciascuna in modo diverso: per esempio, gli Egiziani hanno ricevuto dagli dèi tali nomi conformemente al loro idioma natio, i Caldei e gli Indiani, a loro volta, in maniera diversa conformemente alla loro propria lingua, e i Greci, allo stesso modo, conformemente al loro specifico dialetto. Anche se, dunque, un determinato dio presso i Greci viene chiamato dagli [10] dèi "Briareo"[317], mentre presso i Caldei in un modo diverso, bisogna presupporre che ciascuno dei due nomi sia un prodotto degli dèi e significhi quella determinata essenza. D'altra parte, se alcuni nomi sono più efficaci, mentre altri lo sono di meno, non c'è da meravigliarsi, poiché anche i nomi demonici e quelli angelici sono più efficaci di quelli che ci risultano familiari, [15] ed in generale quelli che per livello sono più in prossimità degli oggetti denominati hanno un maggior grado di perfezione rispetto a quelli che per livello sono posti più lontano. Con ciò, ad ogni modo, abbiamo detto come i nomi si diffondano attraverso tutti gli esseri e quale essenza abbiano avuto in sorte.

ἔστιν δ᾽ οὐ πᾶν τὸ τῶν θεῶν γένος ὀνομαστόν· ὁ μὲν γὰρ ἐπέκεινα τῶν ὅλων ὅτι ἄρρητος, καὶ ὁ Παρμενίδης [20] ἡμᾶς ὑπέμνησεν· οὔτε γὰρ ὀνόματα αὐτοῦ, φησίν, οὔτε λόγος ἐστὶν οὐδείς. καὶ τῶν νοητῶν δὲ θεῶν τὰ πρώτιστα γένη καὶ αὐτῷ συνηνωμένα τῷ ἑνὶ καὶ κρύφια καλούμενα πολὺ τὸ ἄγνωστον ἔχει καὶ ἄρρητον· οὐδὲ γὰρ συνάπτει τῷ παντελῶς ἀρρήτῳ τὸ πάντῃ φανὸν καὶ ῥητόν, ἀλλ᾽ ἔδει [25] τὴν τῶν νοητῶν πρόοδον εἰς ταύτην ἀποπερατοῦσθαι τὴν τάξιν. ἐκεῖ τοίνυν τὸ πρῶτον ῥητὸν καὶ ὀνόμασιν ἰδίοις καλούμενον· ἐκεῖ γὰρ κατὰ τὰ εἴδη τὰ πρῶτα καὶ ἡ νοερὰ τῶν νοητῶν φύσις ἐξέλαμψεν. τὰ δὲ πρὸ αὐτῆς σιγώμενα πάντα καὶ κρύφια νοήσει μόνον γνωστὰ ἦν· καὶ διὰ τοῦτο καὶ ἡ τελεστικὴ [30] πᾶσα μέχρι ταύτης ἄνεισι τῆς τάξεως ἐνεργοῦσα θεουργικῶς, **[33]** ἐπεὶ καὶ Ὀρφεὺς πρώτην ταύτην ὀνόματί φησιν ὑπὸ τῶν ἄλλων καλεῖσθαι θεῶν· τὸ γὰρ ἀπ᾽ αὐτῆς προϊὸν φῶς γνωστὴν αὐτὴν τοῖς νοεροῖς καὶ ὀνομαστὴν ἀπέφηνεν· λέγει δ᾽ οὕτως·

> [5] Μῆτιν σπέρμα φέροντα θεῶν κλυτόν, ὅν τε Φάνητα
> πρωτόγονον μάκαρες κάλεον κατὰ μακρὸν Ὄλυμπον.

ἀλλ᾽ ἐπὶ μὲν τῶν θεῶν ἥνωται τό τε ὀνομάζειν τοῦτο καὶ τὸ νοεῖν, καὶ ἀμφότερα διὰ τὴν τοῦ φωτὸς αὐτοῖς ὑπάρχει μετου-

D’altra parte, non tutto il genere degli dèi è nominabile: infatti che quel <Dio> che è al di là della totalità delle cose sia ineffabile[318], anche Parmenide [20] ce lo ha rammentato: né infatti vi sono nomi di lui, egli afferma[319], né alcun discorso. Ma anche tra gli dèi intelligibili i primissimi generi, che risultano uniti all’Uno stesso e che vengono denominati “segreti”, posseggono in grande misura il carattere dell’inconoscibilità e dell’ineffabilità: ed infatti ciò che è completamente manifesto e dicibile[320] non è direttamente collegato con ciò che è assolutamente ineffabile, ma occorreva in origine[321] [25] che la processione degli intelligibili andasse a terminare in questo ordine[322]. È lì, pertanto, che si trova la prima realtà effabile e denominata con propri specifici nomi; è lì, infatti, che in corrispondenza delle prime Forme anche la natura intellettiva degli intelligibili ha preso a risplendere[323]. Dal canto loro, tutte le realtà che anteriormente a questo ordinamento sono mantenute nel silenzio e nel segreto risultano originariamente[324] conoscibili solo all’intellezione[325]; ed è per questo motivo che anche la telestica [30] tutta si eleva fino a questo livello[326] operando in modo teurgico, **[33]** poiché anche Orfeo afferma che questo è il primo ordinamento che viene chiamato per nome dagli altri dèi. Infatti la luce che procede da esso lo ha reso conoscibile e nominabile da parte degli <dèi> intellettivi. Egli dice così:

> [5] «Metis che porta il nobile seme degli dèi
> e che “Fanes
> primigenio” chiamavano i beati sull’alto Olimpo»[327].

Ma nel caso degli dèi questo denominare ed il pensare risultano uniti, e ad essi appartengono in modo essen-

σίαν, ὃ προΐεται πᾶσιν ὁ μέγιστος Φάνης· ἐπὶ δὲ τῶν ἡμετέρων [10] ψυχῶν διῄρηται, καὶ ἄλλο μὲν ἡ νόησις, ἄλλο δὲ τὸ ὄνομα, καὶ τὸ μὲν εἰκόνος, τὸ δὲ παραδείγματος ἔχει τάξιν· ἐν δὲ τοῖς μέσοις γένεσιν ἔστι μέν τις καὶ διάκρισις, ἔστι δ' αὖ καὶ ἕνωσις τῆς τε νοητικῆς καὶ τῆς ὀνομαστικῆς ἐνεργείας. τοιοῦτον δή τι νοεῖν ἔμοιγε δοκεῖ καὶ τὸ διαπόρθμιον ὄνομα [15] τῶν ἰύγγων, ὃ πάσας ἀνέχειν λέγεται τὰς πηγάς· τοιοῦτον καὶ τὸ τελεταρχικόν, ὅ, φησί τις «θεῶν»,

κόσμοις ἐνθρῴσκειν κραιπνὴν διὰ πατρὸς ἐνιπήν·

πάντα γὰρ ταῦτα κρυφίως μέν ἐστιν παρὰ τοῖς θεοῖς, κατὰ δευτέρας δὲ καὶ τρίτας προόδους ἐκφαίνεται καὶ τῶν ἀνθρώπων [20] τοῖς συγγενέσι πρὸς τοὺς θεούς. ἔστιν δ' οὖν καὶ μένοντά τινα ὀνόματα ἐν τοῖς θεοῖς, δι' ὧν οἱ καταδεέστεροι τοὺς προτέρους καλοῦσιν, ὥσπερ ἐπὶ τοῦ Φάνητός φησιν Ὀρφεύς, ἢ οἱ κρείττους ὀνομάζουσι τοὺς ὑφειμένους, ὥσπερ ὁ Ζεὺς ὀνόματα ἔθετο ταῖς τῶν ψυχῶν ἀφανέσι περιόδοις παρὰ τῷ [25] Πλάτωνι· καὶ γὰρ οἱ πατέρες τοῖς ἑαυτῶν ἐκγόνοις ἀφορίζουσι τὰς ἐνεργείας, καὶ οἱ προελθόντες δι' ὧν ἐκομίσαντο συνθημάτων νοερῶν γνωρίζουσι τοὺς ἑαυτῶν αἰτίους. τὰ μὲν οὖν πρώτιστα ὀνόματα τοιαῦτα παρὰ θεῶν **[34]** ἐκφανέντα καὶ διὰ τῶν μέσων γενῶν εἰς τὴν λογικὴν

ziale entrambi per via della partecipazione alla luce che il grandissimo Fanes propaga a tutti[328]; invece nel caso delle nostre [10] anime <il denominare e il pensare> risultano divisi, e una cosa è l'intellezione, un'altra il nome, e quest'ultimo funge da immagine, mentre l'altra da modello; infine nei generi intermedi[329] v'è sì una certa distinzione, ma v'è, a sua volta, anche unione tra l'attività noetica e quella del nominare. Certamente qualcosa di simile mi sembra che significhi anche il nome mediatore [15] delle "*Íugges*" ["Iungi"][330], nome che si dice supporti tutte le Fonti[331]; di tale natura è anche il nome di "Teletarchi"[332], il quale, afferma uno degli dèi,

> «balza nei mondi attraverso l'impetuosa riprensione del Padre »[333].

In effetti tutti questi nomi si trovano in modo segreto presso gli dèi, mentre in base alle seconde e terze processioni[334] vengono rivelati anche a quegli uomini [20] che sono di natura affine rispetto agli dèi[335]. Ma allora vi sono anche determinati nomi che permangono negli dèi, per il tramite dei quali quelli di livello inferiore denominano quelli di livello superiore, proprio come afferma Orfeo a proposito di Fanes[336], oppure quelli superiori chiamano quelli ad essi subordinati, allo stesso modo in cui in [25] Platone Zeus ha attribuito i nomi alle rotazioni invisibili delle anime[337]. Ed in effetti sono gli <dèi> Padri a definire per la loro propria progenie le attività, e <gli dèi> che sono proceduti acquisiscono conoscenza di quelli che ne sono le cause attraverso quei medesimi segni intellettivi che hanno <da essi> ricevuto[338]. Dunque di tale natura sono i primissimi nomi **[34]** che sono rivelati da dèi e attraverso i generi inter-

ἡμῶν οὐσίαν καταντήσαντα· δεύτερα δ᾽ ἄλλα καὶ τρίτα νοήσωμεν, ὅσα αἱ μερισταὶ ψυχαὶ τότε μὲν ἐνθουσιάζουσαι περὶ τοὺς θεούς, τότε δὲ κατ᾽ ἐπιστήμην ἐνεργοῦσαι παρήγαγον, ἢ [5] κοινωσάμεναι τὴν ἑαυτῶν νόησιν τῷ θείῳ φωτὶ κἀκεῖθεν τελειωθεῖσαι ἢ τῇ λογικῇ δυνάμει τὴν δημιουργίαν ἐπιτρέψασαι τῶν ὀνομάτων. οὕτω γὰρ καὶ οἱ τεχνῖται τοῖς ὑπὸ τὴν τέχνην πράγμασιν, ὧν τὰς ἰδιότητας κατενόησαν, ὀνόματα ἔθεντο γεωμέτραι καὶ ἰατροὶ καὶ ῥήτορες, οὕτω δὲ καὶ τῶν ποιητῶν [10] οἱ φοιβόληπτοι πολλὰ τῶν ὀνομάτων εἰς θεοὺς ἀνήγαγον, καὶ τὰ ἀνθρώπινα τούτοις ἀντιδιεῖλον τὰ μὲν ἐξ ἐνθουσιασμοῦ λαμβάνοντες, τὰ δ᾽ ἐκ τῆς αἰσθήσεως καὶ δόξης· περὶ ὧν καὶ ὁ Σωκράτης νῦν φησι τὸν Ὅμηρον ἐνδείκνυσθαι, τὰ μὲν εἰς θεοὺς ἀναφέροντα, τὰ δὲ εἰς ἀνθρώπους, [15] ὅτι τὰ μὲν θεόκλητα ὀνόματα καὶ λεῖά εἰσι καὶ εὔηχα ὡς[11] ὀλιγοσυλλαβώτερα ἤπερ τὰ παρ᾽ ἀνθρώποις, οἷον ὁ «Ξάνθος» τοῦ «Σκαμάνδρου» καὶ ἡ «χαλκὶς» τῆς «κυμίνδιος», καὶ ἡ «Μυρίνη» τῆς «Βατιείας». καὶ ἔοικεν τὸ μὲν πρῶτον δηλοῦν ὅπως οἱ θεοὶ πᾶσαν τὴν ῥευστὴν οὐσίαν κατ᾽ αἰτίαν ὡρισμένην καὶ [20] προειλήφασι καὶ ὀνομάζουσι, τὸ δὲ δεύτερον ὅπως τὴν ἐν τῇ γενέσει φερομένην ζωὴν οἱ θεοὶ τοῖς νοεροῖς μέτροις ἀφορίζουσιν, τὸ δὲ τρίτον ὅπως καὶ τὴν χωριστὴν ἀπὸ τῆς γενέσεως

[11] Mi sembra che qui sia da preferire la variante ὡς (*lectio difficilior*) riportata dai codici BP rispetto al καὶ riportato dai codici AF e accolto da Pasquali nella sua edizione critica (cfr. *ivi* in apparato *ad locum* e p. XII per lo *stemma codicum*).

medi sono arrivati giù fino alla nostra essenza logico-linguistica[339]. Ma dobbiamo considerare altri nomi di secondo e di terzo livello, cioè tutti quelli che le anime particolari hanno introdotto, ora essendo divinamente ispirate per quel che concerne gli dèi, ora operando in base a conoscenza scientifica, [5] una volta che hanno posto in comunicazione la loro intellezione con la luce divina e da lassù sono state rese perfette, oppure hanno affidato alla loro facoltà logico-linguistica[340] la produzione dei nomi. È appunto così, infatti, che quelli in possesso di determinate competenze hanno posto nomi agli oggetti che ricadono nell'ambito della loro competenza, dei quali essi hanno ben appreso le proprietà specifiche, cioè geometri, medici e retori[341]; in tal modo, d'altra parte, anche tra i poeti [10] quelli posseduti da Febo[342] hanno fatto risalire agli dèi molti nomi e hanno contrapposto a questi quelli umani, ricavando i primi dalla divina ispirazione, mentre gli altri dalla percezione e dall'opinione <da cui derivano>. Ed è appunto riguardo ad essi che Socrate ora[343] afferma che Omero, facendo risalire gli uni agli dèi, mentre gli altri agli uomini, mette in luce [15] che i nomi di origine divina[344] sono sia delicati sia melodiosi in quanto[345] hanno un numero minore di sillabe rispetto a quelli che si trovano presso gli uomini, come per esempio "*Xánthos*" rispetto a "*Skámandros*", "*chalkís*" rispetto a "*kýmindis*", e "*Myrínē*" rispetto a "*Batíeia*"[346]. Ed il primo esempio sembra mostrare come gli dèi [20] abbiano in origine fatta propria tutta la sostanza fluida[347] che risulta determinata in base alla <sua> causa[348] e così la denominino, mentre il secondo come gli dèi determinino la vita che si sviluppa nell'ambito della generazione per mezzo delle misure intellettive[349], il terzo infine come gli dèi anche la vita separata dalla generazione in modo

ζωὴν χωριστῶς οἱ θεοὶ καὶ γινώσκουσιν καὶ ἐπιτρέπουσιν· καὶ τὸ μὲν[12], ὡς ἱστορεῖ [25] Ἀριστοτέλης, ὅτι τὰ ἐξ αὐτοῦ πίνοντα θρέμματα ξανθοτέραν ἴσχουσι τὴν χρόαν, διὰ τοῦτο ἴσως οἱ πάντων τὰς αἰτίας καὶ γεννῶντες καὶ εἰδότες θεοὶ οὕτω καλοῦσιν· τὸ δὲ φαινόμενον ἴσως ὅτι διά τινος χειροποιήτου σκάφης διέρχεται τὸ **[35]** ὕδωρ αὐτοῦ, οὕτως ὑπὸ τῶν ἐπιπολαίως νοούντων ἀνθρώπων ἐκλήθη «Σκάμανδρος». ἡ δὲ «χαλκὶς» διὰ τὸ λιγυρὸν καὶ εὔηχον δίκην χαλκοῦ ἠχοῦντος τορὸν οὕτως ἐκλήθη· ἀμέλει καὶ Χαλδαῖοι οὕτως αὐτὸ καλοῦσι παρὰ θεῶν ἀκούσαντες· [5] ἡ δὲ «κύμινδις» παρὰ τὴν σμικρότητα τοῦ ὀρνέου. ἡ δὲ «Μυρίνη» ἀπὸ τῆς ψυχῆς τῆς τὸν τόπον ἐκεῖνον λαχούσης ἐκ τῶν θεῶν· ἡ δὲ «Βατίεια» ἴσως διὰ τὸ φυτὸν τὸ ἐν αὐτῇ πλεονάζον οὕτως καλεῖται. καὶ ἔχομεν ἐν τούτοις τὰς διαφορὰς τῶν θείων καὶ ἀνθρωπίνων γνώσεων τριττάς· δραστηρίους [10] μὲν καὶ παθητικὰς διὰ τὸν Ξάνθον καὶ Σκάμανδρον, λογικὰς δὲ καὶ φυσικὰς διὰ τὴν Μυρίνην καὶ τὴν Βατίειαν, ἐναρμονίους δὲ καὶ ἀναρμόστους διὰ τὴν χαλκίδα καὶ τὴν κύμινδιν. οὐχ ἁπλῶς δὲ ἀνδρῶν πάντων πρὸς θεῶν συγκρίνει ὀνοματοθεσίαν, ἀλλὰ τῶν ἠρρενωμένων καὶ σοφῶν καὶ τοῖς [15] πατρικοῖς αἰτίοις ἀναλογούντων.

LXXII. Εἰ ἡ τῶν θεῶν φύσις «ἀσχημάτιστος καὶ ἀχρώματος καὶ ἀναφής», τὸ διαλεκτικὸν ἔργον ἐν αὐτοῖς οὐκ ἔστιν,

[12] Nei codici dopo τὸ μὲν è inserito «Ξάνθος», espunto da Pasquali (cfr. app.): sembra trattarasi in effetti di un’aggiunta successiva di carattere esplicativo, poi direttamente inserita nel testo.

separato, ad un tempo, la conoscano e la assegnino[350]. E per quanto riguarda il primo [“*Xánthos*”], come osserva [25] Aristotele[351], poiché gli animali che bevono da esso acquisiscono un colore marcatamente fulvo, è per questo probabilmente che gli dèi che generano e quindi conoscono le cause di tutte le cose lo chiamano in tal modo; invece per quanto riguarda quello apparente[352] probabilmente perché le **[35]** sue acque passano attraverso una specie di *skaphḗ* [“bacino artificiale”], così è stato chiamato *Skámandros* dagli uomini che pensano in modo superficiale. La *chalkís*[353], dal canto suo, fu chiamata così per il suo verso sonoro e melodioso, squillante a guisa di bronzo [*chalkós*] che tinnisce; fuor di dubbio anche i Caldei la chiamano così con questo nome, avendolo udito dagli dèi; [5] <viene chiamata> invece *kýmindis*, in considerazione della piccolezza di quest’uccello[354]. Infine *Myrínē* <deriva> dall’anima che ebbe in sorte dagli dèi quel luogo[355]; *Batíeia*, invece, viene chiamata così probabilmente per via della pianta che su di essa abbonda[356]. In questi casi abbiamo le tre differenze tra le forme di conoscenza divine rispetto a quelle umane: attive [10] e passive nel caso di “*Xánthos*” e “*Skámandros*”, razionali e naturali nel caso di “*Myrínē*” e “*Batíeia*”, in corrispondenza armonica e in rapporto disarmonico[357] nel caso di “*chalkís*” e “*kýmindis*”. D’altra parte <egli>[358] non confronta semplicemente l’imposizione dei nomi da parte di tutti gli uomini in generale rispetto a quella degli dèi, bensì quella dei maschi adulti, saggi e che [15] sono analoghi ai principi causali paterni.

LXXII. Se la natura degli dèi è “priva di figura”, “priva di colore” e “intangibile”,[359] in essi non v’è l’operare riconducibile al discorso articolato[360], ma tale tipo

ἀλλὰ περὶ τὰ κάτω καὶ τὴν γένεσιν στρέφεται τὸ τοιοῦτον.

[20] LXXIII. Ὅτι τῶν θεῶν οἱ μὲν ἀσώματοί εἰσιν, οἱ δὲ σώμασι χρώμενοι καὶ τούτοις σφαιρικοῖς· τὸ γὰρ σφαιρικὸν σχῆμα τῶν εἰς ἑαυτοὺς ἐπεστραμμένων ἐστὶν ἐξαίρετον. τῶν δὲ δαιμόνων οἱ μὲν ἀγαθοὶ καὶ θεῖοι σφαιρικὰ ἔχουσι τὰ ὀχήματα, οἱ δ᾽ ὑλαῖοι καὶ εὐθύπορα. τῶν δ᾽ εὐχῶν ἡμῶν [25] ἀκούουσι καὶ οἱ θεοὶ καὶ οἱ δαίμονες οὐκ ἔξωθεν, ἀλλὰ προειληφότες τὴν προαίρεσιν ἡμῶν καὶ εἰδότες τὰς ἐνεργείας.

LXXIV. Ὅτι εἰσὶν καὶ Πᾶνες τραγοσκελεῖς, οἷος ἦν ὁ **[36]** φανεὶς τῷ ἡμεροδρόμῳ Φιλιππίδῃ τὸ Παρθένιον διαμείβοντι ὄρος, καὶ Ἀθηναϊκαὶ ψυχαὶ σχήμασι ποικίλοις χρώμεναι καὶ προσεχῶς ὑπὲρ τοὺς ἀνθρώπους πολιτευόμεναι, οἵα ἦν ἡ Ἀθηνᾶ ἡ τῷ Ὀδυσσεῖ καὶ τῷ Τηλεμάχῳ φανεῖσα. οἱ δὲ Πανικοὶ [5] δαίμονες καὶ οἱ Ἀθηναϊκοὶ καὶ πολλῷ πλέον αὐτοὶ οἱ θεοὶ ἁπάσης τῆς τοιαύτης ποικιλίας ἐξῄρηνται.

LXXV. Ὅτι οὐ διὰ τὸ μορφὰς ἔχειν τοὺς δαίμονας τοίας ἢ τοίας, διὰ τοῦτο καὶ οἱ ἐπιτροπευόμενοι ὑπ᾽ αὐτῶν ἄνθρωποι

di operare si riferisce alle cose che stanno quaggiù e all'ambito della generazione.

[Affinità fra dèi e demoni]

[20] LXXIII. Tra gli dèi alcuni sono incorporei, altri invece si servono di corpi e precisamente di corpi sferici. Infatti la figura sferica è quella caratteristica di quelle entità che hanno fatto ritorno a se stesse. D'altra parte, tra i demoni quelli buoni e divini hanno veicoli sferici, mentre quelli connessi alla materia <hanno> anche[361] veicoli che procedono in linea retta[362]. Inoltre [25] sia gli dèi sia i demoni ascoltano le nostre preghiere non dall'esterno, ma in quanto hanno preconoscenza del nostro proposito e conoscono le nostre azioni.

[Differenti livelli e tipologie di entità divine e demoniche]

LXXIV. Vi sono sia dei Pan con gambe caprine, come ad esempio era quello che **[36]** apparve al messaggero Filippide mentre valicava il monte Partenio[363], sia anime che fanno parte della catena di Atena che si servono di varie figure[364] e che governano direttamente sugli uomini, come ad esempio l'Atena che apparve ad Odisseo e a Telemaco[365]. Dal canto loro i [5] demoni che fanno parte della catena di Pan e quelli che fanno parte della catena di Atena ed in misura molto maggiore gli dèi stessi trascendono tutta quanta tale forma di varietà.

LXXV. Non è per il fatto che i demoni hanno questa o quella forma che anche gli uomini posti sotto la loro

κοινῶς τε καὶ ἰδίως διαφόρους ἔλαχον ἰδέας, οἷον οἱ [10] Σκύθαι πρὸς Αἰθίοπας καὶ ἕκαστος πρὸς ἕκαστον· ἀλλὰ πᾶσαν τὴν ποικιλίαν τῶν ἠθῶν ἐν ἁπλότητι καὶ τὴν ἐξαλλαγὴν τῶν σχημάτων ἐν ταυτότητι καὶ τὴν διαφορὰν τῶν κινήσεων ἐν μονίμῳ δυνάμει περιέχουσιν οἱ εἰληχότες δαίμονες τοὺς ἀνθρώπους.

[15] LXXVI. Ὅτι καὶ θεῶν ἔστιν ὀνόματα παραδεδομένα παρὰ τοῖς θεολόγοις, οἷς οἱ θεοὶ τὰ πράγματα καλοῦσιν, ἀλλ᾽ οὐχὶ δαιμόνων μόνον· τὰ γὰρ δρώμενα ἐν τοῖς μυστηρίοις εἰς αὐτούς ἐστιν τοὺς θεούς, ἀλλ᾽ οὐκ εἰς τοὺς ἐξηρτημένους αὐτῶν δαίμονας.

[20] LXXVII. Ὅτι οἱ θεοὶ σημαίνουσι τὰ πράγματα τοῖς ἀνθρώποις οὐκ ὀργάνων δεόμενοι σωματικῶν, ἀλλὰ τὸν ἀέρα σχηματίζοντες κατὰ τὴν ἑαυτῶν βούλησιν· κηροῦ γὰρ εὐπλαστότερος ὢν τύπους παραδέχεται τῶν θείων νοήσεων προϊόντας μὲν ἀπὸ τῶν θεῶν ἄνευ κινήσεως, καταντῶντας δ᾽ εἰς [25] ἡμᾶς διὰ ἠχῆς καὶ φθόγγου καὶ μεταβολῆς· οὕτω γὰρ καὶ τὰς φήμας ἐνδίδοσθαι παρὰ θεῶν φαμεν, οὐ φθεγγομένων **[37]** ἐκείνων ἀλλὰ τοῖς μὲν <ἀερίοις σχήμασιν>[13] ὡς ὀργάνοις χρωμένων, πληρούντων δ᾽ ἀπλήκτως καὶ ἀναφῶς τὴν ἀκοὴν τῆς οἰκείας γνώσεως· καὶ γὰρ ἀλλήλοις αὐτοὺς συνεῖναι διὰ

[13] Come indicato da Pasquali in apparato, ἀερίοις σχήμασιν è un'integrazione proposta da Festa.

tutela hanno avuto in sorte sia in comune sia individualmente fattezze differenti, come per esempio gli [10] Sciti rispetto agli Etiopi e ogni singolo individuo rispetto ad ogni altro; ma i demoni che hanno avuto in sorte gli uomini comprendono tutta la varietà dei caratteri in forma di semplicità, tutto il mutamento degli aspetti fisici in forma di identità e la differenza dei movimenti in forma di stabile potenzialità[366].

[I nomi divini e quelli demonici: loro comunicazione]

[15] LXXVI. Ad essere stati tramandati presso i teologi sono anche nomi risalenti a dèi, con cui gli dèi denominano le cose, non solo quelli risalenti a demoni. Infatti i riti che si compiono durante i misteri sono rivolti agli dèi stessi, ma non ai demoni che da essi dipendono.

[20] LXXVII. Gli dèi significano le cose agli uomini senza aver bisogno di organi corporei, ma configurando l'aria in base al loro volere[367]. Infatti, essendo più facile da modellare della cera, <l'aria> riceve le impressioni degli atti di pensiero divini le quali procedono dagli dèi, senza che ciò implichi movimento, per poi giungere giù fino a [25] noi attraverso suono, voce e modulazione. Allo stesso modo, infatti, diciamo che anche i messaggi oracolari da parte degli dèi sono da loro indotti senza che **[37]** essi <direttamente> emettano suoni, ma in quanto si servono di configurazioni dell'aria come di strumenti, ed inoltre ricolmano impercettibilmente[368] e intangibilmente il <nostro> udito dell'appropriata conoscenza; in effetti <diciamo> anche che essi comunicano tra di loro attraverso atti di pensiero e conoscono reciprocamente gli uni i pensieri

νοήσεων καὶ γινώσκειν τὰ ἀλλήλων νοητικῶς, ἀλλ᾽ οὐκ [5] αἰσθητικῶς.

LXXVIII. Ὅτι, καθὼς λέγει Ὅμηρος, οὕτως ἐστίν·

Ἠέλιός θ᾽, ὃς πάντ᾽ ἐφορᾷς καὶ πάντ᾽ ἐπακούεις·

καὶ ἔχουσιν οἱ ἐμφανεῖς θεοὶ καὶ τὴν ὁρατικὴν αἴσθησιν καὶ [10] τὴν ἀκουστικήν, ἀλλ᾽ οὐκ ἔξωθεν· αὐτοὶ γὰρ ἐν ἑαυτοῖς ἔχουσιν πρὸ τῶν ὅλων τὰς ῥίζας καὶ τὰς αἰτίας πάντων· καὶ γὰρ τὸ ἐν τῇ σελήνῃ πρόσωπον εἰκόνας φέρον τοῦ ἡλίου ὦτα καὶ ὀφθαλμοὺς προφαίνει, οὐκ ἔτι δὲ ῥῖνα καὶ στόμα· οὐδὲ γάρ ἐστιν ἐν αὐτοῖς τὸ ὀσφρητικὸν ἢ γευστικόν.

[15] LXXIX. Ὅτι αἱ γνώσεις οὐκ ἀμέσως ἄνωθεν κατιᾶσιν, ἀλλὰ διὰ μέσων τινῶν· ὡς γὰρ παρ᾽ Ὁμήρῳ τῆς τοῦ Διὸς καὶ τοῦ Ἡλίου συνουσίας ἡ γνῶσις μέχρις Ὀδυσσέως κατῆλθε διὰ μέσου τοῦ τε ἀρχαγγελικοῦ Ἑρμοῦ καὶ τῆς Καλυψοῦς, οὕτως οὖν καὶ ὁ Ἕλενος ᾔσθετο τὴν [20] βουλὴν Ἀπόλλωνος καὶ Ἀθηνᾶς οὐ τῶν ἀκροτάτων ἀλλὰ τῶν προσεχῶν αὐτῷ καὶ δαιμονίων.

LXXX. Ὅτι τὸ «Ἀστυάναξ» καὶ τὸ «Ἕκτωρ» ὁ μὲν φιλόσοφος εἰς τὸ εἶδος καὶ τὸ σημαινόμενον βλέπων παραπλήσια αὐτὰ καλεῖ, οἱ δὲ γραμματικοὶ εἰς τὴν ὕλην καὶ τὰς [25] συλλαβὰς καταφερόμενοι ἀνομοιότατα αὐτὰ ἂν φαῖεν.

degli altri in forma intellettiva, ma [5] non in modo sensibile.

LXXVIII. Per dirla con Omero:

«E tu, Elios[369], che tutto vedi e tutto ascolti»[370].

E gli dèi visibili[371] posseggono sia la percezione visiva sia [10] quella uditiva, ma non provenienti dall'esterno[372]: essi infatti hanno in se stessi anteriormente alla totalità dell'universo le radici e le cause di tutte le cose. In effetti anche il volto presente nella Luna, il quale reca immagini riflesse del Sole, mostra orecchie e occhi, ma non in aggiunta naso e bocca: ed infatti in essi[373] non v'è l'olfatto o il gusto[374].

[15] LXXIX. Le conoscenze[375] non discendono direttamente dall'alto, ma attraverso determinati intermediari. Come, infatti, in Omero[376] la conoscenza del colloquio tra Zeus ed Elios è discesa fino ad Odisseo per il tramite dell'arcangelo[377] Ermes e di Calipso, così dunque anche Eleno[378] ha recepito la [20] volontà di Apollo e di Atena non dagli esseri sommi, bensì da quelli a lui prossimi e demonici.

[Il ruolo di "forma" e "materia" nei nomi e indicazioni di metodo sull'analisi etimologica]

LXXX. Il nome "*Astianatte*" e il nome "*Ettore*"[379] il filosofo, che guarda alla forma ed[380] al significato, li dice quasi equivalenti, mentre i grammatici, che sono portati <a guardare> in basso alla materia e alle [25] sillabe, li direbbero assolutamente dissimili[381].

LXXXI. Ὅτι δεῖ τὸν ὀνοματοθέτην εἰς τὰ εἴδη τῶν ὀνομαζομένων βλέποντα τοῦτο ποιεῖν· τοῦτο δὲ καὶ εἰς τὸ πᾶν ὁρῶντι δῆλον γίνεται. πολλῶν γὰρ γινομένων ψυχικῶν καθόδων εἰς τὸν περὶ γῆν τόπον καθ' ἑκάστην περίοδον, καὶ ἄλλων [30] κατ' ἄλλας λήξεις διασπειρομένων καὶ βίους διαφέροντας **[38]** προχειριζομένων, καὶ τῶν μὲν τοὺς προσήκοντας <τοῖς>[14] ἑαυτῶν ἀγελάρχαις καὶ νομεῦσιν ἐκλεγομένων, τῶν δ' εἰς ἀλλότριον εἶδος ζωῆς ἐνσπειρομένων, αὗται δὴ μάλιστα δοκοῦσι τοῖς ὀνόμασιν ἀποσεμνύνεσθαι τῶν σφετέρων ἡγεμόνων, ὅσαι τοὺς συγγενεῖς [5] ἐκείνοις καὶ ἀνειμένους προεστήσαντο βίους· λέγω δ' οἷον αἱ μὲν ἀπὸ τῆς Ἀθηναϊκῆς προϊοῦσαι σειρᾶς καὶ τὴν ἰδέαν ἀνεξάλλακτον φυλάττουσαι τῆς οἰκείας τῇ τάξει ταύτῃ ζωῆς, ὁμοῦ τῇ ἐνεργείᾳ καὶ ὄνομα τῇ θεῷ προσῆκον ἑαυταῖς ἐπιφημίζουσιν[15] (οὕτω γὰρ ἄν, οἶμαι, καὶ Διόνυσοι καὶ Ἀσκληπιοὶ καὶ Ἑρμαῖ καὶ Ἡρακλέες ὁμώνυμοι τοῖς ἐφόροις αὐτῶν θεοῖς ἐπ' εὐεργεσίᾳ τῶν τῇδε τόπων προεληλύθασιν σὺν πομπῇ θεῶν), αἱ δὲ κατελθοῦσαι μὲν ἀπὸ τῆς τάξεως ταύτης, [10] βίον δ' ἑλόμεναι μηδὲν αὐτῇ προσήκοντα, καὶ ὀνόμασιν ἀλλοτρίοις χρῶνται καὶ τοῖς τυχοῦσιν, οὔτε τὸ εἶδος τῆς ζωῆς οὔτε [15] τὰς ἐπωνυμίας τῶν οἰκείων ἀρχόντων ἀλλαξάμεναι. τὸν γοῦν Ἡρακλέα, φασίν, Ἀλκείδην προσαγορευόμενον ἀπὸ τῶν θνητῶν πατέρων ἡ Πυθία κέκληκεν Ἡρακλέα διὰ τὴν πρὸς τὴν Ἡράκλειον τάξιν καὶ θεότητα συγγένειαν· θεὸς γὰρ ὀνόματος ἀνθρώπῳ μεταδιδοὺς εἰς τὴν ὅλην αὐτοῦ σειρὰν καὶ τὴν

[14] Come segnala Pasquali in apparato, τοῖς è un'integrazione proposta da Festa.
[15] Per l'inserimento della parentetica in questo punto del testo, diversamente rispetto all'edizione di Pasquali, si veda la nota alla traduzione.

LXXXI. Bisogna che l'impositore dei nomi svolga il suo compito guardando alle forme delle cose denominate[382]; questo, d'altra parte, diviene manifesto per chi ha lo sguardo rivolto anche al Tutto. In effetti, dato che molteplici sono le discese delle anime nella regione posta intorno alla terra in base a ciascuna rotazione ciclica[383] e alcune anime vengono disseminate [30] in base a determinati ambiti di assegnazione, altre in base ad altri, e **[38]** scelgono per sé differenti tipi di vita[384] – alcune optando per le vite che si confanno ai loro capi-gregge e pastori, mentre altre venendo seminate in una forma di esistenza che è loro estranea –, certamente sono soprattutto queste le anime che appaiono andare fiere dei nomi dei loro capi, cioè tutte quelle che [5] hanno preferito per sé le forme di vita che sono per natura affini e consacrate a quelli: mi riferisco, per esempio, a quelle anime le quali, procedendo dalla catena di Atena e custodendo immutabile la forma di esistenza propria specificamente di questo ordine, assegnano a se stesse un nome che si confà al contempo alla loro attività e alla dea[385] (è in effetti in tal modo, a mio parere, che anche Dionisi, Asclepi, Ermi e Eracli, omonimi degli dèi loro guardiani, risulterebbero procedere scortati da dèi per un servigio reso alle regioni di questo nostro mondo)[386]; invece quelle che sono discese da questo ordine, [10] ma hanno scelto una vita che non si confà per nulla ad esso, si servono di nomi a loro estranei e dovuti al caso, senza <comunque> [15] aver mutato né la forma di esistenza né le denominazioni derivanti dai propri capi. Prendiamo allora il caso di Eracle: a quanto dicono, denominato dai suoi genitori mortali "Alcide"[387], la Pizia lo chiamò "Eracle" per la sua affinità naturale all'ordine "eraclio" e alla divinità corrispondente; un dio, infatti, quando rende un uomo

[20] ζωὴν ἣν προβέβληται βλέπων τὴν πρέπουσαν τίθησιν ἐπωνυμίαν.

LXXXII. Ὅτι τῶν ἐν γενέσει φερομένων εἰδῶν τὰς ἐπωνυμίας δεῖ λαμβάνειν ἢ πρὸς πάντα τὰ αἴτια βλέποντας, τά τε ὅλα καὶ τὰ μεριστά, τά τε πόρρω καὶ τὰ προσεχῆ τοῖς [25] γινομένοις, οἷον τόν τε ὅλον ἵππον καὶ τὸν προσεχῆ καὶ φθαρτόν, ἢ πρὸς τὰ κρείττω μόνα καὶ τελειότερα καὶ ἀεὶ κατορθοῦντα καὶ πάντῃ τῆς ὕλης κρατοῦντα, οἷά εἰσι τὰ καθόλου. ὅταν γὰρ ἐξ ἵππου βοῦς γένηται, ἡ μὲν μερικὴ φύσις κρατεῖται, διὸ καὶ οὐ γίνεται ἵππος, ἡ δ' ὅλη κρατεῖ φύσις, διὸ [30] καὶ βοῦς γίνεται (πόθεν γὰρ τὸ βοὸς εἶδος, μὴ τῆς ἁπλῶς **[39]** φύσεως κρατησάσης;)· διὸ τὰ τοιαῦτα οὐχ ἁπλῶς τέρατα καλεῖ νῦν ὁ Πλάτων, ἀλλ' «οἷον τέρατα», ὡς μὴ πάντῃ ὄντα παρὰ φύσιν.

LXXXIII. Ὅτι τῶν φυτῶν μᾶλλον ἐπικρατεῖ ἡ φύσις ὡς [5] ἐρριζωμένων· διὸ καὶ μικρᾶς τέχνης ῥοπὴ δύναται μεταβολὰς ποιεῖν. ὡς ὅταν ἐνοφθαλμίζωνται ἢ ἐγκεντρίζωνται καὶ γίνηται ἀντὶ δρυὸς ἐλαία· ἧττον δὲ τῶν ζῴων ἐπικρατεῖ, καὶ ἔτι πολὺ ἧττον τῶν ἀνθρώπων.

LXXXIV. Ὅτι οἱ κατ' ἐλπίδα καὶ μνήμην τινῶν [10] ὀνο-

partecipe di un nome, [20] gli pone la denominazione che gli si confà guardando alla sua intera catena e alla vita che si è proposto di vivere.

LXXXII. Le denominazioni delle forme che si sviluppano nell'ambito della generazione bisogna considerarle o guardando a tutte le cause, sia quelle universali sia quelle particolari, sia quelle lontane sia quelle prossime agli [25] esseri generati, come per esempio il cavallo universale e quello <a noi> prossimo[388] e corruttibile, oppure guardando alle sole entità superiori e più perfette, che hanno sempre successo e il pieno dominio sulla materia, quali sono appunto le cause universali. Allorché infatti da un cavallo nasca un bue, la natura particolare viene sopraffatta, ecco perché non nasce un cavallo, ma prevale la natura universale, perciò [30] nasce un bue (da dove viene infatti la forma del bue, **[39]** se a imporsi non è la natura intesa in senso generale?)[389]; perciò Platone ora[390] chiama gli esseri di tal sorta non semplicemente "mostri", bensì "come mostri", in considerazione del fatto che essi non sono totalmente contro natura.

LXXXIII. La natura esercita un maggior dominio sulle piante[391] in considerazione del fatto che [5] sono radicate: perciò anche l'effetto determinato da un apporto di competenza tecnica, per piccolo che sia, può originare mutamenti. Come in tutti quei casi in cui vengano operate inoculazioni o innesti su di esse e si generi un ulivo invece di una quercia[392]. Invece <la natura> esercita un dominio inferiore sugli animali ed ancora molto inferiore sugli uomini.

LXXXIV. Coloro che [10] ricevono nomi in base a un'aspettativa e in memoria di determinate persone

μαζόμενοι ἐκβέβληνται τοῦ ἐτυμολογικοῦ νόμου, καὶ τούτων μᾶλλον οἱ κατὰ μνήμην.

LXXXV. Ὅτι τὸν ἐτυμολογήσειν μέλλοντα δεῖ τὰς τῶν διαλέκτων εἰδέναι διαφοράς, τοὺς γὰρ ὀδόντας «ἔδοντας» καλοῦσιν οἱ Αἰολεῖς. δεύτερον καὶ τὴν χρῆσιν τῶν ποιητῶν· [15] λέγει γάρ τις αὐτῶν «ἀχῆνας» τοὺς πένητας, παρὰ τὴν στέρησιν τοῦ ἔχειν ἰδίως οὕτως καλέσας. τρίτον καὶ τὰ ἁπλᾶ καὶ τὰ σύνθετα τῶν ὀνομάτων διακρίνειν, ἵνα μὴ τὸ μὲν «δακρυόφιν» σύνθετον εἴπῃ, τὸν δὲ «φολκὸν» ἁπλοῦν. τέταρτον δεῖ αὐτὸν καὶ οἰκείως τοῖς πράγμασι [20] ποιεῖν τὰς ἀναπτύξεις τῶν ὀνομάτων, ἵνα μὴ τὸν «Μελέαγρον», ὥσπερ Εὐριπίδης κακῶς ἐτυμολογήσῃ διὰ τὴν «μελέαν ἄγραν»· οὐ γὰρ εἰκὸς τὸν πατέρα αὐτοῦ ἀπαίσιον ὄνομα θέσθαι τῷ παιδί· ἄμεινον οὖν «ᾧ **[40]** μέλει τὰ τῆς ἄγρας»· τοιαῦτα δὲ καὶ τὰ τοῦ Διονυσίου, οἷον «μένανδρος» ἡ παρθένος. πέμπτον καὶ τὴν παρατήρησιν τῆς διαφόρου χρήσεως δεῖ ποιεῖσθαι, οἷον ὅτι «νουμηνίαν» μὲν Ἀττικοί φασι, «νεομηνίαν» δὲ Κρῆτες. ἕκτον δεῖ αὐτὸν εἰδέναι [5] καὶ τὰ πάθη τῶν λέξεων, οἷον ἀποκοπὰς συγκοπὰς ἐλλείψεις πλεονασμοὺς συναλοιφὰς ἀφαιρέσεις συνιζήσεις καὶ τὰ τοι-

sono esclusi dall'applicazione della pratica etimologica, e tra questi in misura maggiore coloro che ricevono un nome in memoria <di qualcuno>.

LXXXV. Chi intende fare analisi etimologica occorre che conosca le differenze fra i dialetti: infatti gli *odóntes* ["denti"] gli Eoli li chiamano "*édontes*"[393]. In secondo luogo <bisogna che conosca> anche l'uso dei poeti: [15] in effetti qualcuno di loro[394] dice "*achênes*" ["poveri"] i *pénētes* ["poveri"], denominandoli così per la privazione dell'*échein idíōs* ["essere in personale possesso"][395]. In terzo luogo <bisogna> anche saper distinguere tra i nomi quelli semplici e quelli composti, perché non si dica che il termine "*dakruóphin*"[396] ["di lacrime"] è composto, mentre "*pholokós*" ["dalle gambe storte"] è semplice[397]. In quarto luogo bisogna anche che egli [20] proponga spiegazioni dei nomi che siano appropriate alle cose, in modo che non analizzi etimologicamente in modo errato il nome "*Meléagros*", come ha fatto Euripide[398], attraverso la "*meléa ágra*" ["caccia sciagurata" (lett. "nera", da cui "maligna")]; infatti non è verosimile che il padre abbia posto al proprio figlio un nome infausto: meglio è dunque <spiegarlo etimologicamente> come "colui al quale **[40]** *mélei tà tês ágras*" ["interessa ciò che pertiene alla caccia"]; di tale natura sono poi anche le "trovate" di Dionisio[399]: per esempio "*ménandros*" [interpretato come: "in attesa di un uomo"] per "vergine"[400]. In quinto luogo bisogna tener conto anche della differente consuetudine linguistica, per esempio gli Attici dicono "*noumēnía*" ["novilunio"], mentre i Cretesi "*neomēnía*"[401]. In sesto luogo bisogna che egli conosca [5] anche le modificazioni cui sono soggette le parole, come per esempio apocopi, sincopi, ellissi, pleonasmi, sinalefe, aferesi, sinizesi e fenomeni simili[402]. In settimo

αῦτα. ἕβδομον δεῖ αὐτὸν καὶ τὰς τῶν στοιχείων ἰδιότητας εἰδέναι· ἀπὸ γὰρ τούτων ἐσχάτων ἡ ὀρθότης δείκνυται τῶν ὀνομάτων καὶ ἡ πρὸς τὰ πράγματα συγγένεια. ὄγδοον δεῖ δ' [10] αὐτὸν καὶ τὰς ἀμφιβολίας καὶ τὰς ὁμωνυμίας διακρίνειν· καταχώννυται γὰρ διὰ τούτων ἡ τῶν ὀνομάτων ἀλήθεια· «μαλερὸν» γὰρ λέγεται καὶ τὸ μαραῖνον καὶ τὸ μαραινόμενον, «ἐκμαγεῖον» δ' ὁ Πλάτων καὶ τὸ ἐκμάσσον καλεῖ καὶ τὸ ἐκμασσόμενον τῶν ἄλλων τύπον. δεῖ δ' αὐτὸν καὶ τοὺς [15] σχηματισμοὺς εἰδέναι οὐκ ἀεὶ πρὸς τὸν αὐτὸν λόγον γινομένους· ἄλλως γὰρ καὶ ὁ «καλαμοθήρας» λέγεται ὁ καλάμῳ θηρῶν καὶ ἄλλως ὁ «φυγαδοθήρας» ὁ φυγάδας θηρῶν. ἔτι καὶ τὰ ἑτεροζύγως λεγόμενα δεῖ εἰδέναι, οἷον ἀπὸ τῆς ἀρετῆς οὐκ «ἀρεταῖος», ἀλλὰ «σπουδαῖος» καὶ τὰ τοιαῦτα. καὶ τὰ [20] βάρβαρα δ' οὐ δεῖ ἀγνοεῖν, ἵνα μὴ βιαζώμεθα αὐτά, οἷον τὸν «ἀκινάκην» καὶ τὸν «κάνδυν». τὸν μὲν οὖν ἐτυμολογήσοντα τοιαύτην δεῖ ἔχειν τὴν κριτικὴν φρόνησιν. αὐτῶν δὲ τῶν ἐτυμολογουμένων τὰ μὲν λέγεται κατὰ μίμησιν, οἷον «σίζειν»· **[41]** τὰ δὲ κατὰ ἀναφορὰν τὴν πρὸς ἕτερον, οἷον «θαλλὸς» παρὰ τὸ «θεῖν ἄνω» καὶ «ἀθῷος» ὁ ἀζήμιος· τὰ δὲ καταχρηστικῶς,

luogo occorre che egli conosca anche le proprietà delle singole lettere dell'alfabeto[403]: di fatto è da queste, in ultimo, che viene mostrata la correttezza dei nomi e la loro affinità naturale con le cose. In ottavo luogo bisogna poi [10] che egli sappia distinguere le anfibolie[404] e le omonimie: infatti per via di questi fenomeni la verità dei nomi viene sepolta; in effetti "*malerón*" ["ardente"] si dice sia il *maraînon* ["ciò che consuma"] sia il *marainómenon* ["ciò che è consumato"], mentre Platone chiama "*ekmagheîon*" ["impronta"] sia l'*ekmásson* ["ciò che imprime"] sia l'*ekmassómenon* ["ciò che è impresso"] in base all'impronta di altre cose. Inoltre bisogna che egli sappia anche che le [15] formazioni di parole[405] non si determinano sempre rispetto al medesimo criterio: infatti con una modalità si dice, ad esempio, "*kalamothḗras*" ["cannista"] "colui che caccia con la canna", e con un'altra "*phygadothḗras*" ["cacciatore di fuggiaschi"] "colui che caccia fuggiaschi"[406]. Inoltre bisogna anche conoscere i termini differentemente formati: per esempio da *aretḗ* ["virtù"/"valore'] non viene "*aretaîos*" [=termine inesistente che dovrebbe significare "virtuoso"/"valente"], bensì <si ha> "*spoudaîos*" ["virtuoso"/"valente"] e casi simili. [20] Non bisogna poi ignorare anche le parole non greche, per non sottoporle a forzature, come per esempio l'"*akinákēs*" [=termine, di origine persiana, che indica una spada corta dritta] e il *kándys* [=indumento con maniche della Media][407]. Ebbene, colui che intende fare etimologie deve possedere questo tipo di discernimento critico. Inoltre, tra quelle stesse parole che vengono analizzate etimologicamente alcune si formulano per imitazione[408], come per esempio "*sízein*" ["sibilare"]; **[41]** altre "per riferimento ad una cosa diversa", come per esempio "*thallós*" ["virgulto"] da "*theîn áno*" ["correre verso l'alto"] e

οἷον «κακόφρων», καίτοι τὸ «φρονεῖν» ἀγαθόν· τὰ δὲ ψευδωνύμως τῆς ὕλης μεταπεσούσης, οἷον «πυξὶς» ἡ «ἀργυρᾶ»· τὰ [5] δὲ κατὰ ἱστορίαν, οἷον «ὀβολὸς» καὶ «δραχμή», οἱ γὰρ παλαιοὶ σιδήροις ὀξέσιν ἐχρῶντο, οὓς ἐκάλουν «ὀβολούς»· ἐν γοῦν τοῖς ὠνίοις οἱ ἓξ ὀβολοὶ τὴν δράκα πληροῦντες «δραχμὴ» ἐκαλοῦντο· τὰ δ᾽ εἰσὶν ἐπιδιατετακότα, οἷον «ζωγράφος» καὶ ὁ τὰ φυτὰ γράφων· τὰ δὲ καθ᾽ ὑπερβολήν, ὡς «ἄφωνος» καὶ «ἀκάρδιος»· [10] τὰ δὲ κατ᾽ εὐφημισμόν, ὡς ἡ «χολὴ γλυκεῖα»· τὰ δὲ κατ᾽ ἀναλογίαν, ὡς «ὄρους κορυφή»· τὰ δὲ καθ᾽ ὁμοιότητα, οἷον ὁ λέγων «πικρὸν» τὸ ἦθος καὶ «ὠμόν»· τὰ δὲ κατὰ παρέγκλισιν, ὡς ἡ «κνημὶς» καὶ τὸ «κρανίον»· τὰ δὲ κατ᾽ ἔλλειψιν, ὡς ἡ «τράπεζα», τετράπεζα οὖσα· τὰ δὲ ἀπὸ τῶν εὑρόντων, ὡς ὁ [15] οἶνος «Διόνυσος»· τὰ δὲ ἀπὸ τῶν εὑρημάτων, ὡς ὁ Ἥφαιστος «πῦρ»· τὰ δὲ καθ᾽ ὑπεροχήν, ὡς [ὁ][16] «κέραμος» ὁ πίθος,

[16] Espunzione di Pasquali: cfr. app.

"*athôos*" [lett. "esente da pagamento", da cui "libero/ immune da pena"] è l'*azḗmios* ["esente da pagamento di tasse", da cui "non soggetto a pena"/"impunito"]; altri ancora per uso improprio, come per esempio *kakóphrōn* ["maligno", "malevolo"], benché il "*phroneîn*" [l'"avere intendimento"] sia cosa positiva; altri poi per errata denominazione, se la materia è mutata[409], come per esempio "*pyxís*" [propriamente: "scatola di legno di bosso"] quella che è d'argento; altri [5] ancora in riferimento alla <loro> storia, come per esempio "*obolós*" ["obolo"] e "*drachmḗ*" ["dracma"]: gli antichi infatti si servivano[410] di sottili pezzi di ferro, che chiamavano "*oboloí*" ["oboli"]: nel caso, per esempio, di merci, sei oboli, dato che riempivano la "*dráx*" [propriamente "manciata", quindi, per estensione, "mano"], venivano chiamati "*drachmḗ*"[411]. Vi sono poi termini che risultano estesi per significato, come "*zōgráphos*" ["pittore"][412] che è anche chi dipinge la vegetazione. Altri termini, poi, <si dicono> per iperbole, come "*áphōnos*" [lett. "privo di voce"][413] e "*akárdios*" [lett. "privo di cuore", dunque "codardo" o "debole"]; [10] altri per eufemismo[414], come la "*cholḕ glykeîa*" ["bile" lett. "dolce"][415]; altri per analogia, come "*koryphḗ*" [propriamente "cima della testa", da cui "sommità"] di un monte; altri per somiglianza, come per esempio chi dica[416] l'indole "*pikrón*" ["pungente", "tagliente"] e "*ōmón*" ["rozzo", "crudo", da cui "feroce", "crudele"]; altri per derivazione, come la "*knēmís*" ["gambale"] e il "*kraníon*" ["cranio"][417]; altri per omissione <di lettere>, come la "*trápeza*" ["tavolo"], in quanto è *tetrápeza* ["con quattro piedi"]; altri a partire dagli scopritori, come [15] l'*oînos* ["vino"] è "*Diónysos*" ["Dioniso"]; altri a partire dalle scoperte, come Efesto è "*pŷr*" ["fuoco"][418]; altri ancora per eccedenza <di si-

καὶ «χειρουργὸς» ὁ ἰατρός· κέραμος γὰρ οὐδὲν ἧττον καὶ ἡ χύτρα καὶ ἡ κάλπις, καὶ χειρουργὸς οὐδὲν ἧττον καὶ ὁ ζωγράφος καὶ ὁ τέκτων.

[20] LXXXVI. Ὅτι οἱ παλαιοὶ ἐλάττοσιν ἐχρῶντο γράμμασι πρὸς δήλωσιν τῶν στοιχείων· τὸ γοῦν «ε» καὶ πρὸς τὴν **[42]** ἐκφώνησιν ταύτην παρελάμβανον ἐπὶ τοῦ «Ἑλένη» καὶ ἀντὶ τοῦ «η», ὡς ἐπὶ τοῦ «ξηρὸν» «ξερὸν» καὶ ἀντὶ τῆς «ει» διφθόγγου «ἐρεσίαν» τὴν «εἰρεσίαν» καλοῦντες. ὁμοίως δὲ καὶ τὸ «ο μικρὸν» καὶ τοῦτο ἐσήμαινεν αὐτοῖς ὃ δηλοῖ νῦν, καὶ τὴν «ου» δίφθογγον [5] (τὸ γὰρ «βούλεται» «βόλεται» ἔλεγον καὶ τὸν «οὐρανὸν» «ὀρανόν») καὶ τὸ «ω»· καὶ γὰρ τὰς «ὥρας» «ὅρας» ἐκάλουν. ὅταν οὖν ὁ Πλάτων λέγῃ τὸ «ε» καὶ τὸ «ο» τὰ ὀνόματα αὐτὰ ταῖς δυνάμεσιν ἔχειν, ῥητέον αὐτὸν πρὸς τὰς διφθόγγους ἀποβλέπειν, αἳ πάλαι οὐκ ἐδόκουν εἶναι δίφθογγοι, [10] ἀλλ᾽ ἑνὸς ἐκφώνησις μηκυνθέντος· ὡς γὰρ τὰ δίχρονα νῦν ἐκτείνεσθαι καὶ συστέλλεσθαι δυνατὸν καὶ ἕκαστόν ἐστιν ἕν, οὕτως καὶ ἐπὶ τούτων τῶν διφθόγγων ἐδόκει γίνεσθαι τοῖς παλαιοῖς. ὅτι δὲ τοῦτο οὕτως ἐστίν, ἑξῆς ὁ Πλάτων αὐτὸς δείξει· τὸ γὰρ ὄνομα τῆς «ἡμέρας» ἐτυμολογῶν ἐρεῖ [15] τοὺς μὲν παλαιοὺς «ἱμέραν» λέγειν διὰ τοῦ «ι», τοὺς δὲ ὑστέρους διὰ τοῦ «ε»

gnificato>, come “*kéramos*” [“argilla” da cui “vaso”, “otre”] è il *píthos* [“otre per il vino”], e “*cheirourgós*” [“chi opera con le mani”, da cui poi “chirurgo”] il medico: in effetti *kéramos* non lo è in misura minore sia la *chýtra* [“pignatta”] sia la *kálpis* [“urna”, “brocca”], e *cheirourgós* non lo è in misura minore tanto il pittore quanto il costruttore.

[20] LXXXVI. Gli antichi si servivano di un minor numero di segni grafici per indicare i suoni[419]: per esempio, impiegavano ε [ĕ] sia per **[42]** questo suono[420], come nel caso del nome Ἑλένη [*Hĕlénē*, “Elena”], sia al posto di η [ē], come per ξηρόν [*xērón*] ξερόν [*xĕrón*][421], e al posto del dittongo ει [*ei*] chiamando ἐρεσία [*eresía*, “remeggio”] l’εἰρεσία [*eiresía*]. Allo stesso modo poi anche ο μικρόν [*o mikrón*, cioè ŏ] stava ad indicare per essi sia ciò che ora indica, sia il dittongo ου – [5] infatti invece di βούλεται [*boúletai*, “vuole”] dicevano βόλεται [*bóletai*] e invece di οὐρανός [*ouranós*, “cielo”] ὀρανός [*oranós*] –, sia ω [ō]: ed infatti chiamavano le ὥραι [*hṓrai*, “stagioni”] ὅραι [*hórai*][422]. Dunque, laddove Platone afferma[423] che i nomi stessi di ε e di ο corrispondono ai loro valori fonici[424], si deve dire che egli si riferisce ai dittonghi[425], che anticamente non venivano considerati come dittonghi, [10] bensì come la pronuncia di un’unica vocale allungata. Come ora infatti è possibile che le vocali ancipiti[426] si allunghino o si abbrevino e ciascuna è <comunque> una sola, lo stesso per gli antichi avveniva nel caso di questi dittonghi. D’altra parte che la cosa stia così, è lo stesso Platone che lo mostrerà successivamente: infatti, analizzando etimologicamente il nome ἡμέρα [*hēméra*, “giorno”], egli affermerà[427] che [15] gli antichi dicevano ἱμέρα [*himéra*] con ι [*i*], mentre coloro che vennero

λέγοντας «εἱμέραν», ὡς τοῦ «ε» στοιχείου καὶ τὴν δίφθογγον σημαίνοντος.

LXXXVII. Ὅτι οἰκείως νῦν τὸν Θεόφιλον καὶ τὸν Μνησίθεον παρείληφεν μονονουχὶ παρῳδῶν τὰ ἐν Φαίδρῳ [20] λεγόμενα οὕτως· «μόνη γὰρ πτεροῦται ἡ τοῦ φιλοσόφου διάνοια· πρὸς γὰρ ἐκείνοις ἀεί ἐστι μνήμη κατὰ δύναμιν»· ἡ γὰρ πρὸς τὸ θεῖον συγγένεια τῶν ψυχῶν κατὰ τὸν πρὸς αὐτὸ ἔρωτα καὶ κατὰ τὴν τῆς ὑπάρξεως τοῦ θεοῦ μνήμην γίνεται, καὶ τοῖς τοιούτοις μόνοις [25] προσήκει τὰ πατρῷα καὶ νοερὰ ὀνόματα ἔχειν, τὰ δὲ γενεσιουργὰ τοῖς τὸν ἀόριστον καὶ ὑλώδη βίον ἀσπασαμένοις.

LXXXVIII. Ὅτι διττῶν τῶν ὀνομάτων ὄντων, τῶν μὲν ἐπὶ τοῖς ἀϊδίοις, ἃ καὶ κατ᾽ ἐπιστήμην δηλονότι κεῖνται, τῶν **[43]** δὲ ἐπὶ τοῖς φθαρτοῖς, ἃ καὶ ἀπορεῖται (οὔτε γὰρ τοὺς πατέρας εἰκός

dopo, dicendolo con ε, <dicevano> εἱμέρα [*heiméra*], in considerazione del fatto che la lettera ε indicava anche il dittongo[428].

[Sugli antroponimi "*Theóphilos*" e "*Mnēsítheos*" cui si accenna nel *Cratilo*]

LXXXVII. In modo appropriato ora[429] <Platone>[430] ha inteso i nomi *Theóphilos* [lett. "caro a dio", "amante/amico di dio"] e *Mnēsítheos* [lett. "memore di dio", "che è attento/sollecito verso dio", dunque "pio"] quasi facendo per contrasto allusione[431] a quanto [20] detto nei seguenti termini nel *Fedro*: «infatti solo al pensiero del filosofo spuntano le ali: in effetti in stretto contatto con quelle realtà sempre è la <sua> memoria nella misura del possibile»[432]. Infatti la connaturalità delle anime con il divino ha origine in corrispondenza dell'amore rivolto ad esso e della memoria della realtà autentica del dio; e solo a individui di tale natura [25] si confà avere quei nomi che sono paterni e intellettivi[433], mentre i nomi che hanno a che fare con la generazione <si confanno> a coloro che accolgono a braccia aperte la vita indeterminata e torbida[434].

[Sui nomi di alcuni membri della stirpe di Tantalo: considerazioni metodologiche, filosofiche ed etiche]

LXXXVIII. <Si deve tener presente che>[435] i nomi sono di due tipi, quelli posti alle entità eterne, i quali sono evidentemente stabiliti secondo scienza, e quelli, **[43]** invece, posti ad entità corruttibili, i quali sollevano dubbi e difficoltà – infatti non è verosimile che i padri dia-

ἐστιν τοῖς ἑαυτῶν παισὶν ἀπαίσια τιθέναι ὀνόματα, οἷον «Ὀρέστης» «Ἀτρεὺς» «Τάνταλος», οὔτε εἰκὸς προειδέναι αὐτοὺς τὸν τῶν παίδων ἐσόμενον βίον· καὶ γὰρ ἡ φυσιογνωμονικὴ [5] ἀμυδρὸς συλλογισμὸς καὶ μάλιστα ἐπὶ τῶν ἀρτιγενῶν)· πρὸς πάντα οὖν τὰ τοιαῦτα ἀπορήματα ὁ Σωκράτης κανόνας ἡμῖν ἐπιλύσεων σαφεῖς παραδίδωσιν. ἄνθρωποι μὲν γὰρ τὰς ἀφανεῖς περιόδους τῶν ψυχῶν οὐκ ἴσασιν οὐδὲ τὰς πρὸ τῆς γενέσεως ὀρέξεις, ἐν αἷς τὸ ὅλον [10] τῶν πράξεων σχεδὸν περιέχεται· διὸ καὶ οὐκ εἰσὶν κριταὶ τῆς ὀρθότητος τῶν ἑκάστῳ εἴδει ζωῆς συστοίχων ὀνομάτων· θεοὶ δ᾽ ἄρα καὶ δαίμονες οἱ καὶ τὰς δυνάμεις τῶν ψυχῶν καὶ τὰς ἐνεργείας προειληφότες τοῦτο σαφῶς γινώσκουσι, τὸ οἰκείως τοῖς βίοις τὰ ὀνόματα τιθέναι· καὶ ὥσπερ τὸν ἄλλον κλῆρον [15] αὐταῖς ἀπονέμουσι κατ᾽ ἀξίαν, οὕτως καὶ τὰς ἐπωνυμίας. ἐπειδὴ δὲ πανταχοῦ τῆς συντάξεως τῶν δοκούντων ἀτάκτων εἶναι καὶ ἀορίστων πραγμάτων αἰτιώμεθα τὴν τύχην, κἀνταῦθα δήπου ταύτην παραληπτέον ὡς κυριωτάτην ἀρχήν. οἱ μὲν γὰρ πατέρες πρὸς μνήμην ἢ ἐλπίδα ἤ τι τοιοῦτο [20] βλέποντες ὀνόματα τίθενται τοῖς παισίν, ἡ δὲ τύχη τὸ παρ᾽ ἐκείνων ἄλλον τρόπον τεθὲν κυροῖ διὰ τὴν πρὸς τὸν βίον αὐτῶν συμφωνίαν. καλείτω τοίνυν ὁ Ἀγαμέμνων τὸν παῖδα «Ὀρέστην» μὴ διὰ τὴν ἀγριότητα τοῦ ἤθους, ἀλλὰ διὰ τὴν ὁρμὴν καὶ τὴν εὐκινησίαν παρὰ τὸ «ὀρούειν», ἤτοι καὶ ὁρῶν [25] ἐν αὐτῷ τοιαῦτα σημεῖα φύσεως ἢ καὶ τοιοῦτον αὐτὸν γενέ-

no ai loro figli nomi infausti, come per esempio *Oréstēs* [“Oreste”], *Atreús* [“Atreo”], e *Tántalos* [“Tantalo”][436], né è verosimile che essi preconoscano la vita che in futuro avranno i figli: ed in effetti la fisiognomica[437] [5] è una forma di deduzione vaga e oscura, specialmente per quanto riguarda i neonati. È dunque in relazione a tali problemi[438] che Socrate ci fornisce chiare regole generali per la loro soluzione[439]. In effetti gli uomini non conoscono gli oscuri cicli delle anime[440] né le loro appetizioni prima della generazione: proprio in queste ultime, infatti, [10] è compresa la quasi totalità delle loro azioni; ecco perché <essi> non possono essere giudici della correttezza dei nomi corrispondenti a ciascuna forma di esistenza. Ne consegue che dèi e demoni, invece, i quali hanno in anticipo contezza sia delle potenzialità sia delle attività delle anime, possiedono chiara conoscenza di ciò, ovvero di come porre i nomi in modo appropriato ai tipi di vita. E come [15] distribuiscono ad esse la diversa assegnazione loro spettante[441] in base al merito, allo stesso modo fanno anche per le designazioni dei nomi. Ma dal momento che in ogni ambito riteniamo la sorte[442] responsabile della disposizione delle cose che ci sembrano essere disordinate e indeterminate, anche in questo particolare contesto, a mio parere, essa va considerata il principio in assoluto più decisivo. Infatti, mentre i padri [20] impongono i nomi ai figli avendo come riferimento il ricordo o l’aspettativa o qualcosa di simile, tuttavia è la sorte che conferma per via della consonanza con il tipo di vita dei figli il nome posto con altro criterio dai padri. Pertanto si deve ritenere che Agamennone chiami il figlio “*Oréstēs*», non per la selvatichezza del suo carattere[443], ma per il suo impeto e la sua agilità <ricavando il suo nome> dall’“*oroúein*” [“balzare in avanti”], o perché vedeva [25] in lui i segni di una tale natura[444] o

σθαι βουλόμενος, ἀλλ᾽ ἡ τύχη τρόπον ἕτερον αὐτῷ τὸ ὄνομα τοῦτο ἀπεκλήρωσεν τὸν ἀληθέστερον· ἐκφαίνει γὰρ αὐτοῦ τὴν ζωὴν ὅλην. διὸ καὶ ὁ Σωκράτης ἀπὸ ταύτης τῆς αἰτίας ἀξιοῖ ἐτυμηγορεῖν τὸ ὄνομα, ἀλλ᾽ οὐκ ἀπὸ τῆς ἀνθρωπικωτέρας· **[44]** ταύτην γὰρ ἑώρα τῷ πράγματι συμφωνοτέραν. τῆς μὲν οὖν προσεχοῦς αἰτίας τῶν ὀνομάτων κατορθούσης πολλῷ μειζόνως ἡ τύχη ποιητικὴ τῶν τιθεμένων ἐστί· ταύτης δὲ ἁμαρτανούσης οὐδὲν κωλύει τὴν ὁλικὴν αἰτίαν τὴν τυχαίαν [5] κατορθοῦν, ἐπεὶ καὶ ἐν τῇ φύσει τὸ αὐτὸ γίνεται· κατορθούσης μὲν γὰρ τῆς μερικῆς φύσεως καὶ ἡ ὅλη πολλῷ μᾶλλον κατορθοῖ, ἀστοχούσης δὲ ἐκείνης δύναται ἡ ὅλη φύσις κατορθοῦν. μὴ δή τις τὴν τύχην ταύτην ἀλόγιστον αἰτίαν ἡγείσθω καὶ ἀόριστον (τὸ γὰρ ἔργον αὐτῆς εἰς νοῦν βλέπει), [10] ἀλλὰ «θείαν» ἢ «δαιμονίαν» δύναμιν, οὐδὲν ἀφεῖσαν ἔρημον τῆς οἰκείας ἐπιστασίας, ἀλλὰ πάντα καὶ τὰ ἔσχατα τῶν ἐνεργημάτων ἡμῶν κατευθύνουσαν πρὸς τὸ εὖ καὶ πρὸς τὴν τοῦ παντὸς τάξιν· κατὰ γὰρ ταύτην καὶ πράττομεν ὀρθῶς πολλὰ καὶ ἀναφθεγγόμεθα εὐστόχως καὶ νοοῦμεν ἐπιβόλως· οἷον

> [15] φᾶρος μέντοι πρῶτον ἐπέπνευσεν μέγα δαίμων

καὶ

> μηδέ σε δαίμων
> ἐνταῦθα τρέψειε, φίλος.

anche perché voleva che egli divenisse tale; tuttavia è comunque la sorte che ha assegnato a lui questo nome con un altro criterio che è più veridico: infatti esso rivela la sua[445] esistenza per intero[446]. Ecco perché Socrate[447] è a partire da questa causa[448] che ritiene opportuno fare l'etimologia del nome[449], ma non da quella più umana[450]: **[44]** infatti egli vedeva che la prima è in maggiore accordo con la cosa[451]. Dunque, anche se la causa prossima[452] dei nomi opera con successo, in misura molto maggiore è la sorte ad essere artefice di quelli che vengono effettivamente posti. Ma se la prima erra, nulla impedisce che la causa universale rappresentata dalla sorte [5] operi con successo, poiché lo stesso avviene anche in natura: infatti se la natura particolare opera con successo, comunque in misura molto maggiore è quella universale ad operare con successo, mentre se quella fallisce, la natura universale è <comunque> in grado di operare con successo. Certamente, nessuno deve pensare che la sorte qui intesa sia una causa irrazionale e indeterminata (infatti la sua opera guarda all'Intelletto), [10] bensì una potenza "divina" o "demonica"[453] che non lascia nulla privo della sua propria sovrintendenza, ma che indirizza tutti gli aspetti delle nostre attività, anche quelli di minor rilevanza, verso il bene e l'ordine del Tutto; in effetti è in base a questa anche che compiamo in modo corretto molte azioni, ci esprimiamo con efficacia[454] e pensiamo con avvedutezza; come per esempio

> [15] «per prima cosa un grande manto certamente
> un demone <mi> ispirò»,[455]

e

> «né un demone ti
> volga in quella direzione, mio caro».[456]

κινούμεθα γὰρ ἀπὸ τῶν κρειττόνων αἰτίων ἄνωθεν οἷον ἐκ [20] πρύμνης τῆς οὐσίας ἡμῶν τὰ ἡμέτερα κυβερνᾶν δυναμένων. μίαν μὲν οὖν ταύτην ὁ Πλάτων εἰσήγαγεν αἰτίαν τῆς ὀρθῆς τῶν ὀνομάτων θέσεως, ἑτέραν δὲ τὴν τῶν ποιητῶν ἐνθεαζόντων καὶ ἐπιβαλλόντων τῇ ἀληθεῖ ὀνοματουργίᾳ, ὁρώντων τὰ ἐκβεβηκότα τῶν πράξεων καὶ δι᾽ αὐτῶν οἷον ἀναλυόντων [25] εὐστόχως καὶ εὑρισκόντων τὰ οἰκεῖα ὀνόματα. τί οὖν κωλύει τοὺς ποιητάς, εἰς τὴν τόλμαν ἀπιδόντας τοῦ Ὀρέστου τὴν κατὰ τῆς μητρός, οὕτως αὐτὸν καλέσαι «Ὀρέστην» ὡς «ὄρειον» **[45]** καὶ ἄγριον καὶ ἄκαρπον, ἅτε τὴν ἀρχὴν ἐκτεμόντα τῆς οἰκείας γενέσεως, καὶ τοῦτο παραδοῦναι τὸ ὄνομα τοῖς Ἕλλησιν, τοὺς δὲ λαβόντας εὐστόχως τεθὲν κυρῶσαι διὰ τῆς χρήσεως; διὰ δὲ τῆς μιᾶς σειρᾶς τοῦ γένους προελθὼν ὁ [5] Σωκράτης τῇ ἐτυμολογίᾳ δείκνυσιν ὅτι οὐ κατ᾽ ἐκλογὴν ἀνθρώπων ἄλλῃ καὶ ἄλλῃ διεσπαρμένων τοῦτο ἐξ ἐπιτηδεύσεως ἔτυχεν, ἀλλ᾽ ἀνάπαλιν ἐπὶ μιᾶς συγγενείας τῆς τυχούσης τοῦτο ὁρᾶται γινόμενον· ὥστε καὶ καθόλου ἀνάγκη τοῦτο οὕτως ἔχειν, καὶ κατὰ τὰ εἴδη τῆς ζωῆς αἱ ἐπωνυμίαι [10] κεῖνται τοῖς ἐκ ταὐτοῦ γένους οὖσι καὶ οὐ κατὰ τὴν διαδοχὴν τῆς φύσεως· ἀκοινώνητον γὰρ πάντῃ καὶ ἀλλότριον, ὥσπερ τὸ τοῦ Ὀρέστου καὶ Ἀγαμέμνονος ἦθος, οὕτως καὶ ἡ ἐπ᾽ αὐτοῖς κλῆσις.

In effetti veniamo mossi dall'alto dalle cause superiori, le quali, per così dire, dalla [20] poppa della nostra essenza[457] sono in grado di governare le nostre azioni. Dunque questa è una delle <due> cause della corretta imposizione dei nomi che Platone ha introdotto, mentre l'altra è quella rappresentata dai poeti che sono divinamente ispirati e pervengono con l'intuizione[458] alla verace coniazione dei nomi, in quanto vedono gli effetti delle azioni e attraverso essi, per così dire, procedono nella loro analisi [25] cogliendo nel segno[459] e trovano i nomi appropriati. Che cosa dunque impedisce che i poeti, avendo guardato all'ardire di Oreste contro la madre, lo abbiano così chiamato *Oréstēs* in quanto *óreios* ["montano"/"montanaro"], **[45]** *ágrios* ["selvaggio"] e *ákarpos* ["privo di frutti", "arido", "sterile"], dal momento che ha reciso il principio della sua propria nascita, e che abbiano tramandato ai Greci questo nome, e, dal canto loro, coloro che lo hanno accolto, in quanto attribuito cogliendo nel segno, lo abbiano sancito con la sua utilizzazione? D'altra parte, procedendo attraverso questa sola catena genealogica[460], [5] Socrate mostra con l'etimologia[461] che ciò[462] non è avvenuto in seguito a una studiata valutazione in base ad una selezione di individui disseminati qua e là, ma, al contrario, si vede come ciò avvenga nel caso di una qualsiasi forma di affinità naturale. Di conseguenza anche in generale è necessario che sia così, ed è in base alle forme di vita e non in base alla successione naturale che le denominazioni [10] sono assegnate a coloro che vengono dalla medesima stirpe: infatti, come il carattere di Oreste e quello di Agamennone sono assolutamente non accomunabili ed estranei <tra loro>, allo stesso modo lo sono anche i nomi con cui vengono chiamati[463].

LXXXIX. Ὅτι ἀεὶ ἐν ταῖς ἐτυμηγορίαις ὁ Πλάτων πρῶτον [15] ἐνδείκνυσιν ἐφ' ἑαυτοῦ τὸ πρᾶγμα τὸ δηλούμενον, ἔπειθ' οὕτως τὸ πρὸς ἐκεῖνο μὲν ὁμοιούμενον, ἐνυπάρχον δ' ἴχνος αὐτοῦ ταῖς συλλαβαῖς τοῦ ὀνόματος, οἷον ἐπὶ τοῦ «Ὀρέστου» πρῶτον τὸ θηριῶδες εἰπὼν καὶ τὸ ἄγριον, ὕστερον τὸ «ὄρειον» προστέθεικεν, ὅπερ ταῖς συλλαβαῖς ἔγκειται· ἐπὶ [20] δὲ τοῦ Ἀγαμέμνονος τὸ διαπονεῖσθαι καὶ καρτερεῖν προειπών, ἐπήγαγεν «ὅτι οὖν ἀγαστὸς ἀνὴρ διὰ τὴν ἐπιμονήν»· οὕτως καὶ ἐπὶ τῶν ἑξῆς.

XC. Ὅτι ἐν ταῖς ἐτυμηγορίαις ὁ Πλάτων τῆς μὲν ὕλης καταφρονῶν, τοῦ δὲ εἴδους μάλιστα ἀντεχόμενος, τὸν «Ἀγαμέμνονα» [25] παρὰ τὸ «ἀγαστὸν» συγκεῖσθαι λέγει, οὐ παρὰ τὸ «ἄγαν»· οἱ δὲ γραμματικοὶ ἅτε τῇ ὕλῃ προσκείμενοι μάλιστα, τὸ δὲ τῆς ζωῆς εἶδος μὴ ὁρῶντες, εἰκότως ἀπ' ἐναντίας ἐτυμολογήσουσιν.

XCI Ὅτι καὶ ἐν τούτοις Πλάτων ἐνδείκνυται **[46]** ὅτι τὸ εἶναι ἡμῖν ἐν ψυχῇ ἐστι καὶ οὐκ ἐν σώματι, εἴπερ καὶ τὰ ὀνόματα ἐκ τῶν ψυχικῶν ἰδιωμάτων ὁρᾷ καὶ οὐκ ἐκ τῶν σωματικῶν.

XCII. Ὅτι καὶ πρὸς τὸ ἦθος ἡμᾶς ὀνίνησιν ὁ θεῖος [5] Πλάτων ἐν τούτοις, εἴπερ τοὺς περὶ Ὀρέστην καὶ Ἀγαμέμνονα καὶ Ἀτρέα

LXXXIX. Sempre nelle spiegazioni etimologiche, Platone anzitutto [15] mette in luce in se stessa la cosa per ciò che si rivela essere, e così in seguito ciò che risulta simile a quella, essendo altresì insito come una traccia di essa nelle sillabe del nome[464]: come per esempio nel caso di “Oreste”[465], prima ha menzionato la natura ferina e selvaggia, poi in seguito ha aggiunto il carattere “*óreion*” [“montanaro”][466], che è racchiuso nelle sillabe[467]. Invece, nel caso di [20] “Agamennone”[468], dopo aver fatto dapprima riferimento al suo continuo faticare ed essere ostinato, ha aggiunto «che dunque è un *agastòs anḗr* [“uomo ammirabile”] per la <sua> *epinomḗ* [“perseveranza”/“determinazione”]»[469]; e allo stesso modo anche nel caso dei nomi che seguono[470].

XC. Nelle spiegazioni etimologiche Platone, che disprezza la materia, ma fa il massimo affidamento sulla forma, afferma che il nome “*Agamémnōn*” [“Agamennone”] [25] deriva dal termine “*agastós*” [“ammirabile”][471], non dal termine “*ágan*” [“troppo”]. I grammatici, invece, dal momento che fanno massimo rifermento alla materia, mentre non guardano la forma di esistenza, è naturale che forniranno la spiegazione etimologica partendo dalla prospettiva opposta[472].

XCI. Anche in questi passi[473] Platone mette in luce **[46]** che il nostro essere è nell’anima e non nel corpo, considerato che egli vede che anche i nomi vengono dalle peculiarità proprie dell’anima e non da quelle del corpo.

XCII. Anche in relazione al nostro carattere il divino [5] Platone ci è di giovamento in questi passi[474], considerato che egli ci presenta personaggi come Oreste, Agamennone e Atreo alla stregua di individui impe-

ὡς σφοδρούς τινας καὶ θυμοειδεῖς παραδίδωσιν καὶ τιμωρητικούς. ἀλλ᾽ ἐπεὶ οἱ μὲν ἄκροι, ὁ μὲν εἰς τὴν μητέρα ὁ δὲ εἰς τὰ τέκνα ἐπλημμέλησεν, εἰκότως ψέγονται· ὁ δ᾽ Ἀγαμέμνων, ἐπειδὴ τὴν σφοδρότητα [10] εἰς τὸ φύσει πολέμιον γένος τῶν βαρβάρων ἐξήνεγκεν, ἀγαστὸς καὶ ἐπαινετὸς παραδίδοται.

XCIII. Ὅτι τὰ κατὰ Πέλοπα διδάσκουσιν ἡμᾶς πρῶτον μὲν τῶν φαινομένων ὑπερορᾶν καὶ πρὸς τὰς ὅλας τῶν ψυχῶν περιόδους βλέπειν, καὶ οὐκ ἐξ ἅπαντος ἀντέχεσθαι [15] τῶν ἀνθρωπίνων, ἀλλὰ πρὸς ταῦτα μὲν κεχαλᾶσθαι δεῖν, πρὸς δὲ τὰ θεῖα καὶ τὴν ἀρετὴν συντόνους εἶναι· καὶ ὅτι τῶν προγονικῶν ἁμαρτημάτων κοινωνοῦσιν οἱ παῖδες τῆς δίκης. καὶ γὰρ αἱ ψυχαὶ διὰ τῆς πρὸς τοὺς ἀδίκους συντάξεως μέτοχοι γίνονται τῆς ἀδικίας, καὶ τὰ σώματα αὐτῶν ἀπὸ σπερμάτων [20] ὑπέστη πονηρῶν, καὶ τὰ ἐκτὸς ἐξημαρτημένως ἔλαβε τὴν ἀρχήν. τούτων δέ, φησὶν ὁ ἐν Φαίδρῳ Σωκράτης, ἡ τελεστικὴ δύναται καθαίρειν λύουσα τῶν παρόντων κακῶν διὰ τῆς περὶ τὸ θεῖον λατρείας.

XCIV. Ὅτι τὸ κατὰ τὸν Τάνταλον διήγημα [25] αἰνίττεται ψυχήν τινα ἀναχθεῖσαν μὲν διὰ θεωρίας εἰς τὸ νοητόν (τροφὴ γὰρ θεῶν τὸ νοητόν), ἀποπεσοῦσαν δὲ τοῦ νοητοῦ τόπου εἰς γένεσιν κατενεχθῆναι καὶ τῷ πλήθει τῆς ἀλογίας κοινωνῆσαι τὴν νοερὰν αὐτῆς ζωὴν νεοτελῆ μὲν οὖσαν (διὸ καὶ παῖδα λέγεσθαι Διός·

tuosi, irascibili e vendicativi. Ma mentre il primo ed il terzo, poiché si sono macchiati di colpa, l'uno nei confronti della madre, l'altro nei confronti dei figli <del fratello>[475], è a ragione che vengono biasimati, invece Agamennone, poiché ha riversato la propria impetuosità [10] contro la razza, per natura ostile, dei barbari, è stato presentato come ammirabile e degno di lode[476].

XCIII. Le vicende di Pelope[477] ci insegnano in primo luogo a disdegnare le mere apparenze e a guardare gli interi cicli delle anime[478], e a non attaccarci in tutto e per tutto [15] alle cose umane, ma che bisogna rimanere svincolati rispetto ad esse ed essere, invece, perseveranti nei riguardi di ciò che è divino e della virtù; <ci insegnano> anche che i figli sono partecipi della punizione per le colpe dei progenitori[479]. Ed infatti le anime diventano partecipi dell'ingiustizia a causa della loro connessione con gli ingiusti, i loro corpi [20] sono venuti a sussistere da semi cattivi, e la loro condizione esteriore ha avuto origine con una colpa. Ma da tutto ciò, afferma Socrate nel *Fedro*[480], è la telestica[481] che può purificare, in quanto libera dai mali presenti attraverso il culto del divino.

XCIV. La narrazione concernente Tantalo[482] [25] allude ad una qualche anima che, condotta in alto verso l'intelligibile attraverso la contemplazione (infatti l'intelligibile è il nutrimento degli dèi), ma caduta, poi, giù dal luogo intelligibile, è stata trascinata in basso nell'ambito della generazione e <così> ha fatto entrare in comunicazione la sua esistenza intellettiva, trovandosi nella condizione di appena iniziata, con la moltitudine dell'irrazionalità (ecco perché <Tantalo>

πᾶσα γὰρ ψυχὴ νεοτελὴς [30] ἐκ τῆς τοῦ Διὸς αὐλῆς εἰς τὴν γένεσιν κάτεισιν· διὸ καὶ **[47]** «πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε ὁ Ζεύς»), συγγενομένην δ᾽ εἰδώλοις ἀντ᾽ ἀληθῶν καὶ ἀναπληθεῖσαν τῶν ἐνταῦθα κακῶν ἐν Ἅιδου τίνειν δίκας, πολὺ μὲν ἔχουσαν ἐπηρτημένον αὐτῇ τὸ γεῶδες καὶ βρῖθον καὶ ἔνυλον, ὑφ᾽ οὗ τὸ νοερὸν αὐτῆς [5] κατορώρυκται, πάντων δ᾽ οὖσαν ἐν ἐνδείᾳ τῶν θείων καρπῶν, καὶ φαντασίας μὲν αὐτῶν ἴσχουσαν ψιλάς, διαπίπτουσαν δὲ τῆς ἀληθοῦς καὶ ἐναργοῦς αὐτῶν ἀντιλήψεως.

XCV. Ὅτι τὸ μὲν ἀποκληρωθῆναι τῷ τοιῷδε βίῳ τὸ τοιοῦτον ὄνομα τῆς τύχης ἔργον, τὸ δὲ κρατῆσαι τοῦτο παρὰ [10] πᾶσιν τῆς φήμης· ἡ γὰρ φήμη «Διὸς ἄγγελος» καθ᾽ Ὅμηρον.

XCVI. Ὅτι ἀναλυτικῶς ὁ Σωκράτης ἀπὸ τῶν θείων ὀνομάτων, ἀγαλμάτων ὄντων τῶν θεῶν, ἐπὶ τὰς δυνάμεις αὐτῶν ἀνατρέχει καὶ τὰς ἐνεργείας· τὰς γὰρ οὐσίας αὐτῶν ὡς ἀρρήτους [15] καὶ ἀγνώστους μόνῳ τῷ «ἄνθει τοῦ νοῦ» θεωρεῖν καταλείπει. πάγκαλον οὖν ἐστιν καὶ τὸ τοῦ Διὸς δημιούργημα ὁ οὐρανὸς καὶ τὸ ὄνομα αὐτοῦ, ἀλλὰ τὸ μὲν τῆς οὐσίας αὐτοῦ διὰ ψυχῆς τῆς ὅλης καὶ φύσεως ὑποστάν ἐστιν, τὸ δὲ τῆς γνώσεως διὰ τῆς μερικῆς ψυχῆς ἀπογεννηθέν.

viene detto figlio di Zeus[483]: infatti ogni anima appena iniziata [30] discende dalla reggia di Zeus nell'ambito della generazione; ecco perché Zeus **[47]** è "Padre sia di uomini sia di dèi"[484]), ma poiché essa convive con simulacri invece di realtà autentiche e poiché si è ricolmata dei mali di questo mondo, paga il fio nell'Ade: infatti sull'anima incombe[485] in larga misura ciò che è terreno, pesante e avvolto nella materia, da cui [5] risulta sepolta la sua natura intellettiva, mentre essa sente il bisogno di tutti i frutti divini, ma possedendo di essi mere rappresentazioni, non riesce ad afferrarli in modo autentico e limpido.

XCV. Il fatto che un determinato nome[486] sia stato assegnato a un determinato tipo di vita è opera della sorte, ma il fatto che questo determinato nome si imponga presso [10] tutti è opera della fama[487]; infatti la fama è secondo Omero "messaggera di Zeus"[488].

[I nomi divini e la natura degli dèi]

XCVI. È in modo analitico che Socrate dai nomi divini, che sono simulacri degli dèi, si eleva alle loro potenze ed attività: infatti le loro essenze in quanto ineffabili [15] e inconoscibili le riserva alla contemplazione da parte del solo "fiore dell'intelletto"[489]. Allora assolutamente bello è sia il prodotto della demiurgia di Zeus, il cielo, sia il suo nome [*ouranós* = "cielo"][490], ma mentre ciò che è proprio della sua essenza è fatto sussistere per il tramite dell'Anima universale e della natura[491], ciò che è proprio della conoscenza che si ha di esso è prodotto per il tramite dell'anima individuale.

[20] XCVII. Ὅτι τῶν ἀκήρατον φυλαξάντων τὸ δίϊον εἶδος τῆς ζωῆς οὐ λέγεται πατὴρ ὁ Ζεύς, ἀλλ' ἔστιν, ὥσπερ Ἡρακλέους καὶ Διοσκούρων· τῶν δ' οὐδ' ἐπιστρέψαι ποτὲ πρὸς τὸ θεῖον δυνηθέντων οὐδαμοῦ πατὴρ ἂν κληθείη οὔθ' ὡς ὑπάρχων οὔθ' ὡς λεγόμενος. ὅσοι δ' ἄρα μετέσχον μέν τινος [25] ὑπὲρ τὴν θνητὴν φύσιν ἐνεργείας, αὖθις δ' «εἰς τὸν τῆς ἀνομοιότητος» ἠνέχθησαν «πόντον» καὶ τῆς πρὸς τοὺς θεοὺς ἀμπλακίας τὴν παρ' ἀνθρώποις ἠλλάξαντο τιμήν, τούτοις μὲν πατὴρ ὁ Ζεύς, ἀλλὰ τὸ ὅλον δὴ τοῦτο λεγόμενος πατήρ.

[48] XCVIII. Ὅτι τὸ πατρικὸν αἴτιον ἄρχεται μὲν ἄνωθεν ἀπὸ τῶν νοητῶν καὶ κρυφίων θεῶν (ἐκεῖ γὰρ οἱ πρώτιστοι τῶν ὅλων πατέρες), πρόεισι δὲ διὰ πάντων τῶν νοερῶν θεῶν εἰς τὴν δημιουργικὴν τάξιν. καὶ γὰρ ταύτην ἅμα ποιητικήν τε καὶ [5] πατρικὴν ἀνυμνεῖ ὁ Τίμαιος λέγων «δημιουργὸς πατήρ τε ἔργων», ἀλλ' ἐπὶ μὲν τῶν ἀνωτέρω τῆς μιᾶς δημιουργίας «θεοὶ θεῶν» λέγονται πατέρες, ὁ δὲ δημιουργὸς «πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε» ὑφιστὰς θεούς τε καὶ ἀνθρώπους, ἐπὶ δὲ καὶ τῶνδε τινῶν ἰδίως καλεῖται πατήρ, οἷον Ἡρακλέους, [10] οἳ τὸν δίϊον βίον καὶ ἡγεμονικὸν διὰ τῆς ἐν τῇ γενέσει ζωῆς ἀτρέπτως διεφύλαξαν.

[Zeus, Padre e Demiurgo]

[20] XCVII. Di coloro che custodiscono nella sua purezza la forma di vita appartenente a Zeus, quest'ultimo non è semplicemente detto "Padre", bensì egli lo è effettivamente, così come è padre di Eracle e dei Dioscuri; mentre di coloro che non sono mai capaci di fare ritorno al divino egli non potrebbe in alcun modo venire chiamato "padre" né perché lo sia realmente né perché così venga detto. Di conseguenza, invece, per tutti quelli che si sono resi partecipi di una qualche [25] attività al di sopra della natura mortale, ma che sono poi stati nuovamente trascinati nel "mare della dissomiglianza"[492] ed hanno acquisito onore tra gli uomini a prezzo dell'offesa nei confronti degli dèi, per questi Zeus è sì Padre, ma certamente è solo in un senso generale che viene detto "Padre".

[48] XCVIII. La causalità paterna si origina dall'alto a partire dagli dèi intelligibili e occulti (lassù infatti si trovano i primissimi Padri della totalità delle cose) per poi procedere attraverso tutti gli dèi intellettivi fino al livello demiurgico[493]. Ed infatti [5] Timeo celebra questo livello come produttivo e paterno, quando dice «Demiurgo e Padre di opere»[494]; ma mentre per quanto riguarda quelli posti più in alto rispetto all'unica demiurgia, essi vengono detti Padri "dèi di dèi"[495], il Demiurgo è detto "Padre sia di uomini sia di dèi"[496], in quanto fa sussistere sia dèi sia uomini; invece per quanto riguarda gli esseri di questo nostro mondo, egli viene chiamato "Padre" propriamente solo di alcuni di essi, come ad esempio di Ercole, [10] i quali hanno custodito inalterabilmente il genere di vita appartenente

τριχῶς ἄρα πατὴρ ὁ Ζεύς, θεῶν, ψυχῶν, μερικῶν ψυχῶν νοερὸν καὶ δῖϊον ἑλομένων βίον.

XCIX. Τῆς τοίνυν νοερᾶς τῶν θεῶν διακοσμήσεως ἄνωθεν μὲν ὁριζομένης τῷ βασιλεῖ τῶν ὅλων θείων γενῶν καὶ [15] πατρικὴν ἔχοντι πρὸς πάντας τοὺς νοεροὺς ὑπεροχήν,

> ὅν τε Φάνητα

φησὶν Ὀρφεύς,

> πρωτόγονον μάκαρες κάλεον κατὰ μακρὸν Ὄλυμπον,

προϊούσης δὲ διά τε τῶν τριῶν Νυκτῶν καὶ τῶν οὐρανίων [20] ὑποστάσεων εἰς τὴν Τιτανικὴν γενεάν, ἣ πρώτη τῶν πατέρων ἑαυτὴν διέκρινεν καὶ τῆς συνοχικῆς βασιλείας τὴν διαιρετικὴν ἠλλάξατο τῶν ὅλων προστασίαν· [καὶ][17] ἀναφαίνεται πᾶν τὸ δημιουργικὸν τῶν θεῶν γένος ἀπὸ πάντων μὲν τῶν προειρημένων ἀρχικῶν αἰτίων καὶ βασιλικῶν, προσεχῶς δ’ ἀπὸ τοῦ [25] ἑνὸς τῶν Τιτανικῶν διακόσμων ἡγεμόνος καὶ πρὸ τῶν ἄλλων **[49]** δημιουργῶν ὁ Ζεύς, τὸ ἑνιαῖον κράτος τῆς ὅλης δημιουργικῆς σειρᾶς κληρωσάμενος καὶ τά τε ἀφανῆ πάντα καὶ τὰ ἐμφανῆ παράγων καὶ ὑφιστάς, νοερὸς μὲν αὐτὸς ὑπάρχων κατὰ τὴν

[17] Espunzione di Pasquali.

a Zeus ed egemonico attraverso la loro esistenza posta nell'ambito della generazione. Quindi Zeus è Padre in modo triplice, cioè di dèi, di anime e di anime particolari che hanno scelto per sé un genere di vita intellettivo e appartenente a Zeus.

[La natura del Demiurgo e l'analisi etimologica del teonimo "Zeus"]

XCIX. Pertanto l'ordinamento intellettivo degli dèi, per un verso, è delimitato dall'alto dal Re[497] dei generi divini universali[498] [15] che ha anche una preminenza paterna rispetto a tutti gli dèi intellettivi,

> «e che Fanes»,

dice Orfeo,

> «primogenito denominarono i beati sull'alto Olimpo»[499],

mentre, per un altro verso, procede sia per il tramite delle "tre Notti"[500] e delle [20] sussistenze celesti[501] fino alla stirpe titanica – la quale è stata la prima a separarsi dai Padri ed ha così ottenuto la sovrintendenza alla divisione dell'universo in cambio della sovranità della connessione[502]. Da tutte le cause principali e regali precedentemente menzionate[503] viene reso manifesto tutto il genere demiurgico degli dèi[504], mentre Zeus direttamente [25] dall'unica guida degli ordinamenti titanici e prima di tutti gli altri **[49]** demiurghi, in quanto ha avuto in sorte la sovranità unitaria sull'intera catena demiurgica, introduce e fa sussistere sia tutte le cose invisibili sia tutte quelle visibili: infatti egli, pur essendo, in base al suo livello, di per sé intellettivo, fa

τάξιν, τὰ δ᾽ εἴδη τῶν ὄντων καὶ τὰ γένη προάγων εἰς τὴν [5] τῶν αἰσθητῶν διακόσμησιν, καὶ τῶν μὲν ὑπὲρ ἑαυτὸν θεῶν πεπληρωμένος, τοῖς δ᾽ ἐγκοσμίοις πᾶσιν ἀφ᾽ ἑαυτοῦ τὴν εἰς τὸ εἶναι πρόοδον παρέχων. διὸ δὴ καὶ Ὀρφεὺς δημιουργοῦντα μὲν αὐτὸν τὴν οὐρανίαν πᾶσαν γενεὰν παραδίδωσιν καὶ ἥλιον ποιοῦντα καὶ σελήνην καὶ τοὺς ἄλλους [10] ἀστρῴους θεούς, δημιουργοῦντα δὲ τὰ ὑπὸ σελήνην στοιχεῖα καὶ διακρίνοντα τοῖς εἴδεσιν ἀτάκτως ἔχοντα πρότερον, σειρὰς δ᾽ ὑφιστάντα θεῶν περὶ ὅλον τὸν κόσμον εἰς αὐτὸν ἀνηρτημένας καὶ διαθεσμοθετοῦντα πᾶσι τοῖς ἐγκοσμίοις θεοῖς τὰς κατ᾽ ἀξίαν διανομὰς τῆς ἐν τῷ παντὶ προνοίας. καὶ Ὅμηρος [15] δ᾽ ἑπόμενος Ὀρφεῖ «πατέρα» μὲν αὐτὸν ἀνυμνεῖ κοινῇ «θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων» καὶ «ἡγεμόνα» καὶ «βασιλέα» καὶ «ὕπατον κρειόντων», καὶ περὶ αὐτὸν συνάγεσθαί φησι πᾶν τὸ πλῆθος τῶν ἐγκοσμίων θεῶν καὶ ἐν αὐτῷ μένειν καὶ ὑπ᾽ αὐτοῦ τελειοῦσθαι· καὶ γὰρ ἐπιστρέφειν πάντας πρὸς αὐτὸν [20] διὰ τῆς Θέμιδος·

> Ζεὺς δὲ Θέμιστα κέλευσε θεοὺς ἀγορήνδε καλέσσαι
> [...] ἡ δ᾽ ἄρα πάντῃ
> φοιτήσασα κέλευσε Διὸς πρὸς δῶμα νέεσθαι·

[25] καὶ ἀγείρονται πάντες κατὰ τὴν μίαν τοῦ Διὸς βούλησιν καὶ γίνονται «Διὸς ἔνδον», ὥς φησιν ἡ ποίησις, καὶ διακρίνει πάλιν ἔνδον αὐτοὺς κατὰ τὰς δύο συστοιχίας καὶ εἰς τὴν πρόνοιαν ἀνεγείρει τῶν δευτέρων, «μένων» αὐτὸς «ἐν τῷ ἑαυτοῦ κατὰ τρόπον ἤθει» κατὰ τὸν Τίμαιον·

procedere nell'ordinamento [5] del sensibile le specie e i generi degli enti, e pur essendo ricolmato degli dèi posti al di sopra di lui[505], a partire da se stesso garantisce a tutti quelli encosmici la processione verso l'essere. Questo è certamente il motivo per cui Orfeo[506] lo tramanda, per un verso, come artefice di tutta la stirpe celeste e come produttore del sole, della luna e di tutti gli altri [10] dèi astrali, per l'altro come artefice degli elementi posti sotto la sfera lunare e come colui che distingue per specie ciò che prima era privo di ordine, ed inoltre come colui che fa sussistere intorno all'intero cosmo catene di dèi dipendenti da lui, e che decreta per tutti gli dèi encosmici in modo corrispondente alla loro dignità le distribuzioni della provvidenza insita nel Tutto. E Omero, [15] dal canto suo, seguendo Orfeo, lo celebra come "Padre" al tempo stesso "sia di dèi sia di uomini" e come "Capo" e "Re" e "supremo tra i potenti"[507], ed afferma che intorno a lui si raccoglie tutta la moltitudine degli dèi encosmici, in lui permane e da lui è resa perfetta; infatti <egli afferma> anche <che> tutti fanno ritorno a lui [20] per il tramite di Temi:

> «Zeus ordinò a Temi di chiamare gli dèi in assemblea […] quindi ella, andata in giro dappertutto, ordinò loro di recarsi alla dimora di Zeus».[508]

[25] E vengono tutti riuniti in base alla sola volontà di Zeus e vengono a trovarsi "all'interno della casa di Zeus", come dice il poema[509], e di nuovo "all'interno" li distingue in due serie coordinate e li incita a prendersi provvidenzialmente cura degli esseri inferiori, mentre egli stesso «permane nel suo proprio stato a lui consueto» come dice Timeo[510];

> [30] ὣς ἔφατο Κρονίδης, πόλεμον δ᾽ ἀλίαστον ἔγειρεν·

[50] χωριστὸς δ᾽ ἐστὶν ἐκεῖνος καὶ ἀφ᾽ ὅλων ἐξῃρημένος τῶν ἐγκοσμίων· ὅθεν καὶ οἱ τῶν ἄλλων θεῶν ὁλικώτατοι καὶ ἡγεμονικώτατοι, καίτοι δοκοῦντες ἰσάξιοί πως εἶναι τῷ Διΐ διὰ τὴν ἀπὸ τῶν αὐτῶν αἰτίων πρόοδον, πατέρα καλοῦσιν αὐτόν· [5] καὶ γὰρ ὁ Ποσειδῶν καὶ ἡ Ἥρα διὰ ταύτης αὐτὸν τῆς προσρήσεως ἀνευφημοῦσιν· καίτοι καὶ ἡ Ἥρα δικαιολογεῖται πρὸς αὐτὸν ὡς τῆς αὐτῆς οὖσα τάξεως·

> καὶ γὰρ ἐγὼ θεός εἰμι, γένος δέ μοι ἔνθεν ὅθεν σοί,
> καί με πρεσβυτάτην τέκετο Κρόνος ·

[10] ἀλλὰ καὶ ὁ Ποσειδῶν·

> τρεῖς γάρ τ᾽ ἐκ Κρόνου εἰμὲν ἀδελφεοί, οὓς τέκετο Ῥέα,
> Ζεὺς καὶ ἐγώ, τρίτατος δ᾽ Ἄιδης·

ἀλλὰ ὅμως πατὴρ ὑπ᾽ ἀμφοῖν προσαγορεύεται. τὸ δ᾽ αἴτιον, ὅτι πάσης τῆς δημιουργίας τὴν μίαν καὶ ἀμέριστον αἰτίαν [15] προείληφεν, καὶ ἔστι πρὸ τῆς Κρονίας τριάδος καὶ τῶν τριῶν πατέρων συνοχεύς, καὶ τὴν τῆς Ἥρας ζωογονίαν περιέχει πανταχόθεν· ὅθεν δὴ καὶ ψυχούσης ἐκείνης τὸ πᾶν αὐτὸς μετὰ τῶν ἄλλων καὶ τὰς ψυχὰς ὑφίστησιν. εἰκότως οὖν καὶ τὸν ἐν Τιμαίῳ δημιουργὸν τὸν μέγιστον εἶναι Δία φαμέν· αὐτὸς [20] γάρ ἐστιν ὁ καὶ τοὺς νοῦς παράγων τοὺς ἐγκοσμίους καὶ τὰς

[30] «così disse il figlio di Crono, e destò
battaglia accanita».[511]

[50] Quello, del resto, è separato ed è trascendente rispetto alla totalità degli dèi encosmici; per questo motivo anche quelli più universali ed egemonici tra gli altri dèi, anche se sembrano avere in un certo senso pari dignità rispetto a Zeus per via della processione a partire dalle medesime cause, lo chiamano Padre. [5] Infatti sia Poseidone sia Era si rivolgono a lui esclamando tale appellativo; tuttavia Era argomenta in proprio favore contro di lui sostenendo che egli è del suo medesimo rango:

«infatti anch'io sono una dea, e la mia stirpe
viene da dove discende la tua,
e Crono mi generò venerandissima».[512]

[10] ma anche Poseidone:

«infatti siamo tre fratelli nati da Crono, che Rea generò, Zeus, io e terzo Ade»[513].

Ma comunque da entrambi[514] è chiamato Padre. Ed il motivo è che <egli> [15] risulta pre-comprendere in sé[515] l'unica ed indivisibile causa di tutta l'attività demiurgica, ed è anteriore alla triade cronia ed è colui che connette tra loro i tre Padri[516], e avvolge da ogni parte la generazione di vita pertinente a Era[517]. Proprio in conseguenza di ciò, anche se quella anima il Tutto, è lui che insieme a tutto il resto fa sussistere anche le anime. Dunque a ragione noi diciamo anche che il Demiurgo nel *Timeo* è il grandissimo Zeus: egli [20] infatti è colui che introduce sia gli intelletti encosmici sia le

ψυχάς. καὶ μὴν καὶ ὁ τὰ σώματα πάντα τοῖς τε σχήμασι καὶ τοῖς ἀριθμοῖς διακοσμῶν καὶ μίαν ἕνωσιν καὶ φιλίαν αὐτοῖς ἄλυτον καὶ δεσμὸν ἐντιθεὶς οὗτός ἐστιν. τοιαῦτα γὰρ καὶ παρὰ τῷ Ὀρφεῖ συμβουλεύει τῷ Διῒ περὶ τῆς τοῦ [25] παντὸς δημιουργίας ἡ Νύξ·

αὐτὰρ ἐπὴν δεσμὸν κρατερὸν περὶ πᾶσι τανύσσῃς·

δεσμὸς δὲ τῶν ἐγκοσμίων, προσεχὴς μὲν ὁ διὰ τῆς ἀναλογίας, **[51]** τελειότερος δ' ὁ παρὰ τοῦ νοῦ καὶ τῆς ψυχῆς· διὸ καὶ ὁ Τίμαιος τήν τε διὰ τῆς ἀναλογίας κοινωνίαν τῶν στοιχείων «δεσμὸν» προσείρηκεν καὶ τὴν ἀπὸ τῆς ζωῆς ἀδιάλυτον ἕνωσιν· «δεσμοῖς γὰρ ἐμψύχοις δεθέντα τὰ ζῷα ἐγεννήθη», [5] φησίν. τούτων δ' ἔτι σεμνότερος δεσμὸς ἀπὸ τῆς δημιουργικῆς ὑπάρχει βουλήσεως· «τῆς ἐμῆς», φησί, «βουλήσεως μείζονος ἔτι καὶ κυριωτέρου δεσμοῦ λαχόντες ἐκείνων». ταύτης τοίνυν τῆς ἐννοίας περὶ τοῦ μεγίστου Διὸς ὥσπερ «ἀσφαλοῦς ἐχόμενοι πείσματος», ὅτι δημιουργός [10] ἐστιν καὶ πατὴρ τοῦδε τοῦ παντὸς καὶ ὅτι νοῦς ἀμέθεκτος παντελὴς καὶ ὅτι πάντα πληροῖ τῶν τ' ἄλλων ἀγαθῶν καὶ τῆς ζωῆς, θεωρήσωμεν ὅπως ὁ Σωκράτης ἀπὸ τῶν ὀνομάτων ἐκφαίνει τὴν περὶ τοῦ θεοῦ τούτου μυστικὴν ἀλήθειαν.

C. Ὅτι ὁ μὲν Τίμαιος ἐργώδη φησὶν εἶναι τὴν [15] γνῶσιν τῆς τοῦ δημιουργοῦ οὐσίας, νῦν δ' ὁ Σωκράτης τὸ ὄνομα αὐτοῦ οὐ ῥᾴδιον

anime. E certamente questi è anche colui che dà ordine a tutti i corpi con le figure ed anche con i numeri, e che inserisce al loro interno un'unica unità, un'amicizia ed un vincolo indissolubili[518]. Infatti anche in Orfeo [25] la Notte fornisce a Zeus suggerimenti di tale natura circa la realizzazione demiurgica[519] dell'universo:

> «poi quando tu abbia teso un forte vincolo
> intorno a tutte le cose»[520].

E come vincolo tra gli esseri encosmici, prossimo è quello che sussiste per via della corrispondenza analogica[521], **[51]** invece più perfetto è quello che deriva dall'intelletto e dall'anima[522]: per questo motivo Timeo ha chiamato "vincolo"[523] tra gli elementi sia la comunanza determinata attraverso la corrispondenza analogica sia l'unificazione indissolubile derivante dalla vita: «infatti legati con vincoli animati, gli esseri viventi sono stati generati», [5] egli dice[524]. Ma ancora più venerabile di questi è il vincolo derivante dalla volontà demiurgica: «avendo avuto in sorte la mia volontà – dice <il Demiurgo> – che è un vincolo ancora più grande e più forte di quelli» [*Timeo* 41b4 seg.]. Pertanto «aggrappandoci come ad una sicura gomena» [*Leggi* X 893b3 seg.] a questa nozione concernente il grandissimo Zeus, cioè che [10] è Demiurgo e Padre di questo nostro universo, che è un Intelletto in assoluto impartecipabile e che ricolma tutte le cose di tutti gli altri beni congiuntamente alla vita, dobbiamo prendere in considerazione in che modo Socrate riveli a partire dai nomi la mistica verità intorno a questo dio.

C. Timeo[525] dice che la [15] conoscenza dell'essenza del Demiurgo è difficile, e ora Socrate, dal canto suo,

εἶναι κατανοῆσαι λέγει, ὅπερ τὴν δύναμιν καὶ ἐνέργειαν αὐτοῦ δηλοῖ.

CI. Ὅτι τὸ ἀμέριστον τῆς τῶν θεῶν ἐνεργείας μεριστῶς ἡ ψυχὴ ἡμῶν γινώσκει καὶ πεπληθυσμένως τὸ ἑνιαῖον, καὶ [20] μάλιστα τοῦτο γίνεται περὶ τὸν δημιουργόν, οὗ καὶ τὸ ἓν ὄνομα ὡς λόγον προφέρομεν, τοῦ ἐξαπλοῦντος τὰ εἴδη τὰ νοερὰ καὶ τὰς νοητὰς αἰτίας προκαλουμένου καὶ ἀνελίσσοντος πρὸς τὴν τοῦ παντὸς δημιουργίαν καὶ γὰρ ὁ Παρμενίδης τῇ ταυτότητι καὶ τῇ ἑτερότητι τοῦτον [25] χαρακτηρίζει, καὶ δύο πίθοι παρ᾽ αὐτῷ κατὰ τὴν ποίησιν, καὶ ἡ μυστικωτάτη παράδοσις καὶ αἱ παρὰ τῶν θεῶν φῆμαι λέγει ὡς «δυὰς παρὰ τῷδε κάθηται», καὶ φησίν·

> ἀμφότερον γὰρ ἔχει νῷ μὲν κατέχειν τὰ νοητά,
> [30] αἴσθησιν δ᾽ ἐπάγειν κόσμοις.

[52] καὶ τί δεῖ λέγειν; αὐτόθεν γὰρ αὐτὸν προσαγορεύει «δὶς ἐπέκεινα» καὶ «δὶς ἐκεῖ», καὶ ὅλως αὐτὸν διὰ τῆς δυάδος εὐφημεῖ· πᾶν γὰρ τὸ γόνιμον καὶ ὑποστατικὸν τῶν ἐγκοσμίων ἑνοειδῶς ὁ δημιουργὸς προείληφεν· εἰκότως ἄρα καὶ τὸ ὄνομα [5] διττόν ἐστιν αὐτοῦ, ὧν τὸ μὲν «Δία» τὴν «δι᾽ οὗ» αἰτίαν δηλοῖ, ἥτις ἐστὶν ἡ πατρικὴ ἀγαθότης, τὸ δὲ «Ζῆνα» τὴν «ζωογονίαν», ὧν τὰς πρώτας ἐν τῷ παντὶ αἰτίας ὁ δημιουργὸς ἐνι-

afferma[526] che il suo nome non è facile da comprendere, nome che indica la sua potenza ed attività.

CI. La natura indivisibile dell'attività degli dèi la nostra anima la conosce in modo diviso e il suo carattere unitario sotto forma di molteplicità, e [20] ciò avviene soprattutto per quel che concerne il Demiurgo, del quale anche il nome che è di per sé uno solo noi presentiamo come una proposizione[527], poiché egli dispiega le Forme intellettive, raduna a sé le cause intelligibili e le fa espandere per la realizzazione demiurgica dell'universo[528]; e in effetti Parmenide[529] lo [25] caratterizza con l'identità e la differenza, e due giare si trovano presso di lui come dice il poema[530], e la tradizione in assoluto più mistica, cioè[531] le parole stesse degli dèi[532], afferma che «la diade risiede presso costui», e dice:

> «infatti ha entrambe le funzioni, da un lato
> contenere in sé con l'intelletto gli intelligibili,
> [30] dall'altro apportare la percezione nei mondi»[533].

[52] E cosa c'è da dire <di più>? Proprio in considerazione di ciò <tale tradizione> lo denomina "*dìs epékeina*" ["due volte al di là"] e "*dìs ekeî*" ["due volte là"][534], ed in generale lo celebra attraverso la diade: infatti il Demiurgo precomprende in sé in modo uniforme tutta la natura feconda e capace di far sussistere, propria degli dèi encosmici: è naturale, di conseguenza, che anche il [5] suo nome sia duplice, e di questi nomi l'uno, "Δία" [*Día*, accusativo di Ζεύς], indica la causa "δι' οὗ" [*di' hoû*, "a causa del quale"], vale a dire la bontà paterna, mentre l'altro, "Ζῆνα" [*Zêna*, altra forma di accusativo di Ζεύς], indica la "ζωογονία" [*zōogonía*, la "generazione degli esseri viventi"], e di queste due

αίως προείληφεν· καὶ ἔστι τὸ μὲν τῆς Κρονικῆς σειρᾶς καὶ πατρικῆς σύμβολον, τὸ δὲ τῆς ζωογόνου Ῥέας καὶ μητρικῆς· [10] καὶ ὡς μὲν τὸν Κρόνον ὅλον εἰσδεξάμενος οὐσιοποιός ἐστιν τῆς τριπλῆς οὐσίας, ἀμερίστου, μέσης, μεριστῆς, κατὰ δὲ τὴν ἐν ἑαυτῷ Ῥέαν τριπλῆν πηγάζει ζωήν, νοεράν, ψυχικήν, σωματικήν. ταῖς δὲ δημιουργικαῖς ἑαυτοῦ δυνάμεσι καὶ ἐνεργείαις εἰδοποιεῖ ταῦτα καὶ διακρίνει, καὶ ἔστιν ἄρχων καὶ [15] βασιλεὺς πάντων, καὶ τῶν τριῶν δημιουργῶν ἐξῄρηται. οὗτοι μὲν γὰρ διείλοντο τὴν τοῦ πατρὸς ἀρχήν, ὥς φησιν ὁ ἐν Γοργίᾳ Σωκράτης, ὁ δὲ Ζεὺς οὗτος ἅπαξ τῶν τριῶν ἀδιαιρέτως βασιλεύει καὶ ἑνιαίως ἄρχει· ἔστιν οὖν τῆς μὲν πατρικῆς τριάδος αἴτιος καὶ τῆς συμπάσης δημιουργίας, [20] συνοχεὺς δὲ τῶν τριῶν δημιουργῶν, καὶ βασιλεὺς μὲν ὡς τοῖς πατράσι συντεταγμένος, ἄρχων δ᾽ ὡς προσεχῶς τῆς δημιουργικῆς τριάδος ὑπεριδρυμένος καὶ τὴν ἑνοειδῆ περιέχων αὐτῆς αἰτίαν. τὸ δὲ δίχα διειλῆφθαι τοὔνομα ἐμφαίνει ὅτι μεριστῶς αἱ εἰκόνες τὰς ἑνιαίας τῶν παραδειγμάτων αἰτίας καταδέχονται [25] καὶ ὅτι συγγενὲς τοῦτο τῷ τὴν νοερὰν ἐν ἑαυτῷ προστησαμένῳ δυάδα· καὶ γὰρ διττοὺς ὑφίστησι διακόσμους, τόν τε οὐράνιον καὶ τὸν ὑπερουράνιον, ὅθεν αὐτοῦ καὶ τὸ σκῆπτρον εἶναί φησιν ὁ θεολόγος

πισύρων καὶ εἴκοσι μέτρων,

[30] ὡς διττῶν ἄρχοντος δυωδεκάδων.

prerogative[535] il Demiurgo precomprende in sé in modo unitario le cause prime insite nell'universo. Ed il primo nome è simbolo della catena cronia e paterna, mentre il secondo della catena che appartiene a Rea generatrice di vita e fonte di maternità; [10] ed è in considerazione del fatto che ha accolto in sé Crono nella sua totalità che egli è produttore delle tre forme di essenza, indivisibile, intermedia e divisibile, mentre, conformemente alla Rea che ha in sé, fa scaturire le tre specie di vita, intellettiva, psichica e corporea. Inoltre è con le sue potenze e attività demiurgiche che fornisce forma a queste entità[536] e le distingue, ed è Signore e [15] Re di tutte le cose e trascende i tre demiurghi[537]. In effetti questi ultimi si sono divisi il dominio del Padre, come afferma Socrate nel *Gorgia*[538], mentre questo Zeus in una sola volta[539] regna in modo indiviso e governa in modo unitario sui tre demiurghi. Dunque egli, da un lato, è causa della triade paterna e di tutta quanta l'attività demiurgica, [20] dall'altro è colui che connette fra loro i tre demiurghi, ed è Re in considerazione del fatto che è connesso per ordinamento ai Padri, mentre è Signore in considerazione del fatto che è posto immediatamente al di sopra della triade demiurgica e racchiude in sé la causa uniforme di essa. Il fatto poi che il suo nome è diviso in due mette in luce che le immagini accolgono in modo diviso le cause unitarie proprie dei modelli[540] [25] e che questo nome è affine per natura a colui che ha prestabilito in se stesso la diade intellettiva: ed infatti egli fa sussistere un doppio ordinamento, quello celeste e quello sovraceleste, ed in base a ciò il Teologo[541] afferma che suo è anche lo scettro

> «di ventiquattro misure»[542],

[30] in quanto egli governa su due dozzine.

[53] CII. Ὅτι ἡ τοῦ κόσμου ψυχὴ τοῖς ἑτεροκινήτοις δίδωσι τὸ ζῆν· τούτοις γὰρ πηγὴ καὶ ἀρχὴ κινήσεως γίνεται, ὥς φησιν ὁ Πλάτων ἔν τε Φαίδρῳ καὶ ἐν Νόμοις, ὁ δὲ δημιουργὸς ἅπασιν ἁπλῶς χορηγεῖ τὴν [5] ζωὴν τήν τε θείαν καὶ τὴν νοερὰν καὶ τὴν ψυχικὴν καὶ τὴν περὶ τοῖς σώμασι μεριστήν.

CIII. Ὅτι κατ᾽ αἰτιατικὴν πτῶσιν ἡ ἐτυμηγορία γέγονεν οἰκείως· αἴτιος γὰρ ὁ Ζεὺς πάντων ἁπλῶς.

CIV. Μὴ δή τις οἰέσθω τοὺς θεοὺς ἐν ταῖς ἀπογεννήσεσι [10] τῶν δευτέρων ἐλασσοῦσθαι μηδ᾽ ἀπομερισμὸν τῆς οἰκείας οὐσίας ὑπομένειν εἰς τὴν τῶν καταδεεστέρων ὑπόστασιν μηδ᾽ ἔξω που ἑαυτῶν ἐκτίθεσθαι τὰ γεννήματα, ὥσπερ τοὺς τῶν θνητῶν παίδων αἰτίους, μηδ᾽ ὅλως κινουμένους ἢ μεταβάλλοντας γεννᾶν, ἀλλὰ μένοντας ἐν ἑαυτοῖς αὐτῷ τῷ εἶναι παράγειν [15] τὰ μετὰ ταῦτα, καὶ περιέχειν τὰ ὑποστάντα πανταχόθεν, καὶ πάσας αὐτῶν τὰς ποιήσεις καὶ τὰς ἐνεργείας ἄνωθεν τελειοῦν· μηδ᾽ αὖ τοὺς παῖδας λεγομένους τῶν ὁλικωτέρων θεῶν ἡγείσθω τις ἀφίστασθαι τῶν πρεσβυτέρων καὶ διακόπτειν τὴν πρὸς αὐτοὺς ἕνωσιν, μηδὲ τὴν ἰδιότητα τῆς ὑπάρξεως [20] διὰ κινήσεως παραδέχεσθαι καὶ ἀοριστίας εἰς τὸν ὅρον

[53] CII. L'Anima del cosmo fornisce il vivere agli esseri che sono mossi da altro: infatti per questi diviene fonte e principio di movimento, come afferma Platone sia nel *Fedro*[543] che nelle *Leggi*[544], mentre il Demiurgo garantisce in assoluto a tutti quanti gli esseri la [5] vita, sia quella divina, sia quella di carattere intellettivo, sia quella psichica ed infine anche quella divisa nei corpi.

CIII. La spiegazione etimologica <di Zeus> è stata fatta in modo appropriato sulla base del caso "accusativo" [*kat' aitiatikȇn ptôsin*][545]: infatti Zeus è in assoluto causa di tutte le cose.

CIV. Non si deve certo pensare che gli dèi nel generare [10] gli esseri di livello inferiore siano soggetti a una diminuzione[546], né che siano soggetti ad una frammentazione della propria essenza nel far sussistere gli esseri di rango inferiore, né che facciano uscire in qualche modo fuori da sé gli esseri da loro generati, alla stessa maniera in cui avviene nel caso di coloro che sono cause di figli mortali, né che li generino essendo in alcun modo soggetti a moto o a mutamento[547], bensì è permanendo in se stessi che con il loro stesso essere introducono [15] gli esseri che vengono dopo di loro, cingono da ogni parte quelli che sono venuti all'esistenza, e dall'alto conducono a perfetto compimento tutte le loro produzioni e attività; e inoltre non si deve neppure ritenere che quelli che sono detti figli degli dèi più universali si allontanino da quelli che sono rispetto ad essi preminenti e che spezzino la loro unità con essi, né che [20] ricevano la natura specifica della loro esistenza per via di movimento e di indeterminatezza che ritorna alla

ἐπιστρεφομένης· οὐδὲν γὰρ ἄλογον οὐδ᾽ ἄμετρόν ἐστιν ἐν τοῖς κρείττοσιν ἡμῶν· ἀλλὰ τὰς προόδους ἡγείσθω δι᾽ ὁμοιότητος γίνεσθαι καὶ μίαν κοινωνίαν τῆς οὐσίας εἶναι καὶ συνέχειαν τῶν δυνάμεων καὶ τῶν ἐνεργειῶν ἀδιαίρετον παρά τε τοῖς [25] παισὶ καὶ τοῖς πατράσιν αὐτῶν, τῶν μὲν δευτέρων ὅλων ἐνιδρυομένων τοῖς πρεσβυτέροις, τούτων δ᾽ αὖ πάλιν τελειότητος καὶ ἀκμῆς καὶ δραστηρίου ποιήσεως τοῖς καταδεεστέροις μεταδιδόντων. κατὰ δὴ τούτους τοὺς προσδιορισμοὺς καὶ τὸν Δία τοῦ Κρόνου λέγεσθαι νομίσωμεν υἱόν· νοῦς γὰρ ὢν [30] δημιουργικὸς ὁ Ζεὺς ἄλλου νοῦ πρόεισιν ὑπερτέρου καὶ ἑνοειδεστέρου, πληθύοντος μὲν τὰς οἰκείας νοήσεις, τὸ δὲ πλῆθος **[54]** εἰς ἕνωσιν ἐπιστρέφοντος, καὶ πολλαπλασιάζοντος μὲν τὰς νοερὰς δυνάμεις, εἰς δὲ τὴν ἀμέριστον ταυτότητα τὰς παντοίας ἀνελίξεις αὐτῶν ἀνάγοντος· προσεχῆ δὲ τὴν κοινωνίαν πρὸς αὐτὸν ἐνστησάμενος καὶ πληρούμενος ἀπ᾽ αὐτοῦ [5] τῶν νοερῶν ἀγαθῶν ὁλοσχερῶς[18], εἰκότως καὶ λέγεται τοῦ Κρόνου παῖς ἔν τε ὕμνοις καὶ ἐν ἐπικλήσεσιν, ὡς ἀνεκφαίνων τὸ κρύφιον καὶ ἀναπλῶν τὸ συνεσπειραμένον καὶ διαιρῶν τὸ ἀμέριστον τῆς Κρονίας μονάδος, καὶ δευτέραν βασιλείαν μερικωτέραν ἀντὶ ὁλικωτέρας καὶ δημιουργικὴν ἀντὶ πατρικῆς καὶ [10] πανταχοῦ προϊοῦσαν ἀντὶ τῆς σταθερῶς ἐν ἑαυτῇ μενούσης προβαλλόμενος.

[18] Invece di ὅλων dell'edizione di Pasquali, che non dà molto senso, accolgo qui un'ipotesi di proposta di correzione di Crönert che, tra l'altro, sembra giustificare, in modo abbastanza plausibile, una variante attestata all'interno della tradizione testuale (cfr. Pasquali in apparato).

delimitazione[548]. Infatti non v'è nulla che sia privo di ragione e di misura nelle entità che sono superiori a noi. Ma si deve pensare che le processioni avvengano per via di somiglianza e che vi sia un'unica comunanza di essenza e una connessione indivisibile delle potenze e delle attività [25] sia presso i figli sia presso i loro padri, dato che le entità di livello inferiore nella loro totalità hanno il loro fondamento in quelle rispetto ad esse preminenti, mentre queste ultime a loro volta rendono quelle di rango inferiore partecipi della loro perfezione, del loro vigore e della loro attiva produttività. Proprio sulla base di queste ulteriori precisazioni noi dobbiamo anche pensare che Zeus è detto "Figlio di Crono"[549]. Infatti, essendo Intelletto [30] demiurgico, Zeus procede da un altro Intelletto superiore e più uniforme, che, da un lato, rende molteplici le proprie specifiche intellezioni, dall'altro **[54]** riconverte la molteplicità in unità, e che, per un verso, moltiplica le potenze intellettive, mentre, per l'altro, conduce all'identità indivisibile i loro svariati dispiegamenti[550]. Dal canto suo <Zeus>, stabilendo in se stesso l'immediata comunione con lui e venendo da lui [5] completamente[551] ricolmato dei beni intellettivi, a buon diritto viene detto "Figlio di Crono" sia negli inni sia nelle invocazioni, in considerazione del fatto che svela ciò che è occulto, dispiega ciò che risulta contratto in se stesso e divide il carattere indiviso della monade cronia, e distende innanzi a sé un regno di livello inferiore più particolare invece che più universale, cioè[552] demiurgico invece che paterno, e [10] procedente in ogni direzione invece di quello che permane stabilmente in se stesso.

CV. Διὰ τί ὁ Σωκράτης ὑβριστικὸν ὑπέλαβεν εἶναι τὸ ὄνομα τοῦ βασιλέως Κρόνου, καὶ πρὸς τί ἀποβλέψας ταύτην ἀφῆκε τὴν φωνήν; ἦ[19] τὸν «κόρον» ὕβρεως αἴτιον [15] εἶναί φασιν οἱ ποιηταί, τὴν ἀμετρίαν καὶ τὴν πλησμονὴν οὕτως προσαγορεύοντες, "ὕβριν γάρ» φασι, «τίκτει κόρος»; εἰ οὖν τις ἀνεπισκέπτως ἐπιβάλοι τῷ ὀνόματι τοῦ Κρόνου, ὑβριστικὸν αὐτὸ δόξει εἶναι, τὸν γὰρ «κεκορημένον» καὶ πεπληρωμένον δηλοῖ τῷ ἐξαίφνης ἀκούοντι. διὰ τί οὖν, εἰ καὶ [20] ὑβριστικὸν ἦν τὸ τοιοῦτον ὄνομα, οὐκ εὐφήμως καὶ πρεπούσῃ θεοῖς σιγῇ τοῦτο παρέδραμεν; ἢ ὅτι τῆς βασιλικῆς τῶν θεῶν σειρᾶς ἀρχομένης μὲν ἀπὸ Φάνητος, καταντώσης δ' εἰς τὸν δεσπότην ἡμῶν τὸν Διόνυσον καὶ τὸ αὐτὸ σκῆπτρον ἄνωθεν ἄχρι τῆς ἐσχάτης βασιλείας προαγούσης, μόνος ὁ Κρόνος, [25] τὴν τετάρτην βασιλικὴν τάξιν κληρωσάμενος, παρὰ πάντας τοὺς ἄλλους ὑβριστικῶς δοκεῖ κατὰ τὸ μυθικὸν πρόσχημα προσδέχεσθαι καὶ ἐκ τοῦ Οὐρανοῦ τὸ σκῆπτρον καὶ μεταδιδόναι τῷ Διΐ· καὶ γὰρ ἡ Νὺξ παρ' ἑκόντος αὐτὸ λαμβάνει τοῦ Φάνητος·

> **[55]** σκῆπτρον δ' ἀριδείκετον εἷο χέρεσσιν
> θῆκε θεᾶς Νυκτός, <ἵν' ἔχῃ>[20] βασιληΐδα τιμήν.

καὶ ὁ Οὐρανὸς παρὰ τῆς Νυκτὸς ἑκούσης ὑποδέχεται τὴν [5] ἐπικράτειαν τῶν ὅλων· καὶ ὁ Διόνυσος <ὁ>[21] τελευταῖος θεῶν βασιλεὺς παρὰ τοῦ Διός· ὁ γὰρ πατὴρ ἱδρύει τε αὐτὸν ἐν τῷ

[19] Qui apparirebbe opportuno integrare il testo come segue: ἢ <ὅτι> «τὸν κόρον» ὕβρεως αἴτιον εἶναί κ.τ.λ., anche in considerazione del fatto che tale formula ricompare esplicitamente poco più avanti: ἢ ὅτι τῆς βασιλικῆς τῶν θεῶν κ.τ.λ.

[20] Come precisa Pasquali in apparato, si tratta di un'integrazione, resa necessaria dalla metrica del verso, proposta da Lobeck.

[21] Integrazione proposta da Kroll: cfr. Pasquali in apparato.

[La spiegazione etimologica di “Krónos” e funzione del dio]

CV. Per quale motivo Socrate ha ritenuto che il nome del Re Crono sia oltraggioso[553], e a che cosa intendeva riferirsi quando si è espresso in questo modo? Forse perché [15] i poeti affermano che “*kóros* [“sazietà”] è causa di oltraggiosa sfrenatezza[554], denominando in tal modo la mancanza di moderazione e il rimpinzarsi: infatti dicono: «sazietà genera oltraggiosa sfrenatezza»?[555] Se dunque si prendesse in considerazione il nome *Krónos* senza la dovuta attenzione, esso sembrerà oltraggioso: infatti per chi lo ode subitaneamente[556] indica chi “si è saziato” [*kekorēménon*] e rimpinzato. Per quale motivo, dunque, seppure [20] tale nome sia risultato oltraggioso, non lo abbiamo tralasciato in una forma di religioso silenzio che si confà agli dèi? Forse perché, siccome la catena regale degli dèi incomincia da Fanes[557] per poi discendere al nostro signore Dioniso e far così procedere il medesimo scettro dall’alto fino al regno più basso[558], solo Crono, [25] che ha ottenuto in sorte il quarto ordinamento regale, rispetto a tutti gli altri <dèi Re> appare ricevere in modo oltraggioso[559], in base all’apparato mitico, lo scettro proprio da Urano e cederlo poi a Zeus[560]. Ed infatti Notte lo prende da Fanes consenziente:

[55] «e il suo illustre scettro nelle mani
della dea Notte pose, <perché avesse> dignità regale»[561].

Ed Urano riceve da Notte consenziente il [5] dominio sulla totalità delle cose[562]. E Dioniso ultimo Re degli dèi <lo riceve a sua volta> da Zeus. Infatti il Padre lo

βασιλείῳ θρόνῳ καὶ ἐγχειρίζει τὸ σκῆπτρον καὶ βασιλέα ποιεῖ τῶν ἐγκοσμίων ἁπάντων θεῶν·

κλῦτε, θεοί· τόνδ᾽ ὕμμιν ἐγὼ βασιλῆα τίθημι

λέγει πρὸς τοὺς νέους θεοὺς ὁ Ζεύς. μόνος δ᾽ ὁ Κρόνος καὶ ἀφαιρεῖται τὸν Οὐρανὸν τὴν βασιλείαν τελέως, καὶ τῷ Διῒ παραχωρεῖ τῆς ἡγεμονίας, «τέμνων καὶ τεμνόμενος», ὥς φησιν ὁ μῦθος. ἐπεὶ τοίνυν τὴν τοιαύτην [15] διαδοχὴν ὑβριστικὴν οὖσαν ἐπὶ Κρόνου λεγομένην ἑώρα ὁ Πλάτων παρὰ τοῖς θεολόγοις, μνήμης ἠξίωσεν καὶ τὴν ἐν τῷ ὀνόματι φαντασίαν τῆς ὕβρεως, ἵνα καὶ ταύτῃ προσῆκον ἀποφήνῃ τὸ ὄνομα τῷ θεῷ, καὶ εἰκόνα φέρον τῆς περὶ ἐκεῖνον μυθευομένης ὕβρεως, ἡμᾶς δ᾽ ἀναδιδάξῃ καὶ τὰ μυθικὰ [20] πλάσματα πρὸς τὴν ἀλήθειαν ἐπανάγειν ὡς προσήκει περὶ θεῶν καὶ τὴν φαινομένην τερατολογίαν εἰς ἐπιστημονικὴν ἔννοιαν ἀναπέμπειν.

CVI. Ὅτι τὸ «μέγα» ἐπὶ τῶν θεῶν οὐ διαστατῶς, ἀλλὰ νοερῶς ἀκουστέον, καὶ κατὰ τὴν τῆς αἰτίας δύναμιν, [25] ἀλλ᾽ οὐ κατὰ τὴν μεριστὴν ὑπεροχήν. ἀλλὰ διὰ τί τὸν Κρόνον «διάνοιαν» νῦν καλεῖ; ἢ εἰς τὸ πλῆθος ἀπιδὼν τῶν ἐν αὐτῷ νοήσεων καὶ τὰς τάξεις τῶν νοητῶν τὰς ἐν αὐτῷ περιεχομένας καὶ τὴν ἀνέλιξιν τῶν εἰδῶν, ἐπεὶ καὶ ἐν ἄλλοις τὸν δημιουργικὸν νοῦν λογίζεσθαί φησιν, καὶ **[56]** διανοούμενον ποιεῖν τὸν κόσμον, εἰς τὰς μεριστὰς αὐτοῦ καὶ διῃρημένας ἀποβλέπων νοήσεις, καθ᾽ ἃς οὐ

pone a sedere sul trono regale, gli affida lo scettro e lo rende Re di tutti quanti gli dèi encosmici:

«udite, dèi: io insedio costui come vostro re»[563]

dice Zeus agli dèi giovani[564]. Solo Crono, invece, priva completamente Urano del suo regno e poi si fa da parte cedendo il governo a Zeus, mutilando e venendo mutilato, come afferma il mito[565]. Pertanto dal momento che [15] Platone coglieva che tale successione, nel caso di Crono, presso i teologi viene detta oltraggiosa, egli ha ritenuto opportuno far menzione anche della rappresentazione di oltraggio insita nel nome[566], per mostrare che anche sotto questo aspetto il nome si confà al dio, proprio perché reca un'immagine dell'oltraggio narrato su di lui dal mito, ed inoltre per insegnarci [20] a ricondurre alla verità anche le raffigurazioni mitiche, come è opportuno a proposito degli dèi, e per recuperare ad una concezione scientifica quella che altrimenti appare una mera esposizione di portenti.

CVI. Il "carattere della grandezza"[567] in relazione agli dèi va inteso non in senso dimensionale, bensì intellettivo, cioè[568] nei termini della potenzialità causale, [25] ma non in quelli della superiorità suscettibile di divisione[569]. Ma per quale motivo ora chiama Crono "processo di pensiero"[570]? Forse perché è passato a considerare la molteplicità delle intellezioni insite in lui, i livelli degli oggetti intelligibili che sono compresi in lui e il dispiegarsi <in lui> delle Forme, dato che altrove <Platone> afferma[571] anche che l'Intelletto demiurgico calcola e, **[56]** con un processo di pensiero[572], produce il cosmo: <egli> infatti passa a esaminare le sue intellezioni distinte e divise, in base alle quali esso foggia

τὰ ὅλα μόνον, ἀλλὰ τὰ μέρη δημιουργεῖ. ἀλλ' ὅταν μὲν ὁ Κρόνος νοῦς λέγηται, διανοίας ἐπέχει τάξιν ὁ Ζεύς· ὅταν δ' αὖ ὁ Κρόνος [5] διάνοια, πάντως που πρὸς ἄλλον τινὰ νοῦν ὑπέρτερον κατ' ἀναλογίαν φήσομεν οὕτως καλεῖσθαι. εἴτ' οὖν τὸν νοητὸν καὶ κρύφιον νοῦν λέγειν ἐθέλοις, εἴτε τὸν ἐκφαντορικὸν εἴτε τὸν συνεκτικὸν εἴτε τὸν τελεσιουργόν, εἴη ἂν ὁ Κρόνος διάνοια πρὸς τούτους ἅπαντας· τὴν γὰρ ἡνωμένην νόησιν εἰς [10] πλῆθος προάγει καὶ πεπλήρωκεν ἑαυτὸν τῶν ἐπὶ πᾶν διεγειρομένων νοητῶν· ὅθεν δὴ καὶ ἡγεμὼν εἶναι λέγεται τοῦ Τιτανικοῦ γένους καὶ διακρίσεως παντοίας ἔξαρχος καὶ τῆς ἑτεροποιοῦ δυνάμεως. καὶ τάχ' ἂν ὁ Πλάτων ἐν τούτοις τοῦ τῶν Τιτάνων ὀνόματος διττὰς ἐξηγήσεις ἡμῖν ἀρχοειδεῖς [15] παραδίδωσιν, ἃς Ἰάμβλιχός τε καὶ Ἀμέλιος ἀναγέγραφεν· Τιτᾶνας γὰρ ὁ μὲν παρὰ τὸ «διατείνειν» ἐπὶ πάντα τὰς ἑαυτῶν δυνάμεις, ὁ δὲ παρὰ τό «τι ἄτομον» κεκλῆσθαί φησιν, ὡς τοῦ μεριστοῦ καὶ τῆς διακρίσεως τῶν ὅλων εἰς τὰ μέρη τὴν ἀρχὴν ἐκ τούτων λαμβανούσης. ὁ γοῦν Σωκράτης [20] νῦν ταῦτα ἀμφότερα ἐνδείκνυται, «μεγάλην τινὰ» προσειπὼν τὴν διάνοιαν τοῦ βασιλέως τῶν Τιτάνων· τὸ μὲν γὰρ «μέγα» τῆς ἐπὶ πάντα διηκούσης ἐστὶν δυνάμεως, τὸ δὲ «τινὰ» τῆς ἄχρι τῶν μερικωτάτων προϊούσης.

non solo la totalità delle cose nel loro insieme, ma anche le parti. Ma allorché Crono viene detto "Intelletto", Zeus assume il ruolo di "processo di pensiero"; invece quando Crono, a sua volta, viene detto [5] "processo di pensiero", dovremo dire, a mio avviso, che egli viene chiamato così con quasi assoluta certezza per analogia rispetto ad un qualche altro Intelletto superiore[573]. Dunque che si intenda l'Intelletto intelligibile e occulto, o quello rivelatore o quello connettivo o quello perfezionatore[574], Crono sarebbe "processo di pensiero" rispetto a tutti questi: infatti egli [10] fa procedere nella molteplicità l'intellezione unificata e ha colmato se stesso degli intelligibili che sono così spinti a dispiegarsi verso l'universo[575]. Proprio in conseguenza di ciò si dice che egli ha autorità assoluta sulla stirpe titanica ed è al contempo a capo di ogni forma di separazione e della potenza produttrice di differenza[576]. E v'è la possibilità che in questo luogo Platone [15] intenda tramandare le due interpretazioni del nome dei Titani, che devono fungere per noi da punti di riferimento principali e che sia Giamblico sia Amelio hanno registrato[577]. In effetti il primo afferma che sono stati chiamati *Titânes* ["Titani"] dal *diateínein* ["distendere"] le loro proprie potenze su tutte le cose, mentre il secondo afferma che sono stati chiamati così da *ti átomon* ["qualcosa di indivisibile"], in considerazione del fatto che ciò che è diviso e la scomposizione degli interi nelle parti hanno la loro origine proprio da questi. In ogni caso Socrate [20] ora[578] indica entrambi questi aspetti, quando denomina quella del Re dei Titani[579] "una determinata grande *diánoia*" ["processo di pensiero"]". In effetti "grande" è proprio della potenza che si estende su ogni cosa, mentre "una determinata" è proprio di quella <*diánoia*> che procede fino alle entità più particolari[580].

CVII. Ὅτι τὸ Κρόνος ὄνομα τριχῶς ἀναλύεται νῦν· [25] ὧν ἡ μὲν πρώτη λέγουσα αὐτὸν εἶναι πλήρωμα τῶν νοερῶν ἀγαθῶν καὶ κόρον εἶναι τοῦ θείου νοῦ τῷ ἔμφασιν ἔχειν τὸν ὑπὸ τῶν πολλῶν κακιζόμενον κόρον καὶ πλησμονὴν **[57]** ὡς ὑβριστικὴ ἐκβάλλεται· ἡ δὲ δευτέρα, τὸν ἀτελῆ καὶ παιδαριώδη ἐμφαίνουσα, ὡσαύτως ἐκβάλλεται· ἡ δὲ τρίτη, καθαρότητος μεστὸν καὶ ἀχράντου νοήσεως καὶ ἀμειλίκτου ζωῆς προστάτην ἀνυμνοῦσα, εὐδοκιμεῖ. νοῦς γάρ ἐστιν ὁ βασιλεὺς [5] Κρόνος καὶ πάσης νοερᾶς ζωῆς ὑποστάτης, ἀλλὰ νοῦς ἐξῃρημένος τῆς πρὸς τὰ αἰσθητὰ συντάξεως καὶ ἄϋλος καὶ χωριστός, αὐτὸς εἰς ἑαυτὸν ἐπεστραμμένος, ὅς γε καὶ τοὺς ἀπ' αὐτοῦ προκύψαντας εἰς ἑαυτὸν αὖθις ἐπέστρεψεν καὶ ἐνεκολπίσατο καὶ ἐν ἑαυτῷ σταθερῶς ἵδρυσεν. ὁ μὲν γὰρ [10] δημιουργὸς τοῦ παντός, εἰ καὶ νοῦς ἐστιν θεῖος, ἀλλὰ διακοσμεῖ τὰ αἰσθητὰ καὶ προνοεῖ τῶν καταδεεστέρων· ὁ δὲ μέγιστος Κρόνος ἐν νοήσεσιν οὐσίωται χωρισταῖς καὶ τῶν ὅλων ὑπερεχούσαις·

οὐ γὰρ ἐς ὕλην
[15] πῦρ ἐπέκεινα τὸ πρῶτον ἑὴν δύναμιν κατακλίνει,

φησὶ τὸ λόγιον. τούτου δ' ἐξήρτηται καὶ ἀπὸ τούτου πρόεισιν ὁ δημιουργός, νοῦς ὑπάρχων περὶ τὸν ἄϋλον νοῦν καὶ περὶ αὐτὸν ὡς νοητὸν ἐνεργῶν καὶ τὸ κρύφιον αὐτοῦ

CVII. Del nome “*Krónos*” [“Crono”] vengono a questo punto proposte tre analisi etimologiche[581]. [25] Di queste la prima, che afferma che esso è pienezza dei beni intellettivi e “sazietà dell’Intelletto divino” [*kóros toû theíou noû*], **[57]** viene rifiutata in quanto oltraggiosa per il fatto che suggerisce l’immagine della sazietà che viene biasimata dai più, cioè[582] quella del rimpinzarsi; la seconda poi, in quanto <lo>[583] rappresenta come immaturo e infantile[584], viene allo stesso modo rifiutata; infine la terza, che <lo> celebra come ricolmo di purezza e di intelletto incontaminato e come patrono di vita inflessibile[585], viene approvata. Infatti il Re [5] Crono è Intelletto ed è preposto ad ogni vita intellettiva, ma Intelletto che trascende la coordinazione con gli oggetti sensibili, immateriale e separato, in quanto è tornato a volgersi indietro da sé verso se stesso, il quale, tuttavia, ha fatto volgere verso se stesso anche quegli <Intelletti>[586] che sono sorti da lui, li ha accolti in seno e li ha stabiliti fermamente in se stesso. Quello, infatti, che [10] è Demiurgo dell’universo[587], benché sia, <a sua volta>, Intelletto divino, tuttavia dà ordine alle entità sensibili e si prende provvidenzialmente cura di quelle a lui inferiori; invece il grandissimo Crono è costituito nella sua essenza da intellezioni separate e trascendenti la totalità delle cose:

«[…] infatti non verso la materia
[15] il primo Fuoco trascendente rivolge in basso
la sua potenza»[588],

dice l’Oracolo. Del resto è da questo[589] che dipende il Demiurgo ed è da questo che procede, in quanto è Intelletto sussistente intorno all’Intelletto immateriale ed opera intorno ad esso inteso come <suo> oggetto intel-

προάγων εἰς τὸ ἐμφανές. «νοῦ» γὰρ «νοῦς» ἐστιν ὁ [20] τοῦ κόσμου ποιητής, καί μοι δοκεῖ τῶν νοερῶν ἰδίως καλουμένων θεῶν ἀκρότατος ὢν ὁ Κρόνος, νοῦς μὲν ὡς πρὸς τὸ νοητὸν γένος εἶναι τῶν θεῶν· πάντες γὰρ οἱ νοεροὶ τῶν νοητῶν ἀντέχονται καὶ συνάπτονται ἐκείνοις διὰ τῶν νοήσεων·

[25] οἳ τὸν ὑπέρκοσμον πατρικὸν βυθὸν ἴστε νοοῦντες,

λέγει πρὸς αὐτοὺς ὁ ὕμνος· νοητὸς δὲ ὡς πρὸς τοὺς νοεροὺς πάντας. ταύτην τοίνυν τὴν <ἀ>μέριστον[22] αὐτοῦ καὶ ἀμέθεκτον ὑπεροχὴν ἡ καθαρότης ἐνδείκνυται· τὸ γὰρ ἀνέπαφον τῆς ὕλης καὶ τὸ ἀμέριστον καὶ τὸ ἄσχετον διὰ τοῦ **[58]** καθαροῦ σημαίνεται. τοσαύτη γάρ ἐστιν ἡ τοῦ θεοῦ τούτου πάσης τῆς πρὸς τὰ καταδεέστερα συντάξεως ὑπερβολὴ καὶ ἡ πρὸς τὸ νοητὸν ἄχραντος ἕνωσις, ὥστε μηδὲ τῆς Κουρητικῆς αὐτὸν δεῖσθαι φρουρᾶς, ὥσπερ τὴν Ῥέαν καὶ τὸν Δία καὶ [5] τὴν Κόρην· πάντες γὰρ οὗτοι διὰ τὰς εἰς τὰ δεύτερα προόδους τῆς ἀτρέπτου φυλακῆς τῶν Κουρήτων ἐδεήθησαν· ὁ δὲ Κρόνος, ἐν ἑαυτῷ μονίμως ἱδρυμένος καὶ ἀφ᾽ ὅλων τῶν δευτέρων ἁρπάσας ἑαυτόν, τῆς παρὰ τῶν Κουρήτων ὑπερίδρυται φρουρᾶς, ἔχει δὲ καὶ τούτων ἑνοειδῶς ἐν ἑαυτῷ τὴν αἰτίαν· [10] τὸ γὰρ καθαρὸν τοῦτο καὶ τὸ ἄχραντον ὑπόστασιν παρέχεται πάσαις ταῖς τῶν Κουρήτων προόδοις· διὸ καὶ ἐν τοῖς λογίοις

[22] Correzione di Pasquali.

ligibile e fa procedere ciò che di esso è occulto verso la manifestazione. Infatti [20] l'Artefice del cosmo è "Intelletto di Intelletto", e a mio modo di vedere Crono, essendo il più elevato di quelli che sono propriamente chiamati dèi intellettivi, per un verso è Intelletto se considerato rispetto al genere intelligibile degli dèi[590]: infatti tutti gli <dèi> intellettivi sono attaccati a quelli intelligibili e sono in connessione con essi in virtù delle loro intellezioni:

> [25] «voi che conoscete l'abisso ipercosmico
> paterno, pensandolo»[591],

dice l'inno ad essi. Per un altro verso <Crono> è intelligibile se considerato rispetto a tutti gli <dèi> intellettivi. Pertanto è questa sua superiorità indivisibile e impartecipabile che la purezza sta ad indicare: infatti il non essere in contatto con la materia, l'indivisibilità e l'irrelatezza **[58]** sono indicati per il tramite della purezza. Tanto grande, infatti, è la superiorità di questo dio rispetto ad ogni forma di coordinazione con le entità a lui inferiori e la sua incontaminata unione con l'intelligibile, sicché egli non necessita neppure della custodia dei Cureti[592], come <invece> Rea, Zeus e [5] Core[593]. Infatti questi ultimi, per via delle processioni verso le entità inferiori, necessitano della custodia costante dei Cureti. Crono invece, rimanendo permanentemente insediato in se stesso e avendo sottratto radicalmente[594] se stesso alla totalità delle entità inferiori, trascende la custodia da parte dei Cureti, ma possiede in se stesso, in modo uniforme, la causa anche di questi: [10] infatti questa sua natura pura e incontaminata fornisce sussistenza a tutte le processioni dei Cureti. Ecco perché negli Oracoli si afferma che <egli> com-

τὴν πρωτίστην πηγὴν τῶν ἀμειλίκτων λέγεται περιέχειν, ἐποχεῖσθαι δὲ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν·

> νοῦς πατρὸς ἀρράτοις ἐποχούμενος ἰθυντῆρσιν
> [15] ἄγναμπτον στράπτουσιν ἀμειλίκτου πυρὸς ὁλκοῖς·

ἔστιν δ' οὖν καθαρὸς νοῦς ὡς καὶ τῆς ἀχράντου τάξεως ὑποστάτης καὶ τῆς νοερᾶς ὅλης διακοσμήσεως ἡγεμών·

> τοῦδε γὰρ ἐκθρῴσκουσιν ἀμείλικτοί τε κεραυνοί
> [20] καὶ πρηστηροδόχοι κόλποι.........
> πατρογενοῦς Ἑκάτης, καὶ ὑπεζωκὸς πυρὸς ἄνθος
> ἠδὲ κραταιὸν πνεῦμα πόλων πυρίων ἐπέκεινα·

ἅπασαν γὰρ συνελίσσει τὴν ἑβδομάδα τῶν πηγῶν καὶ **[59]** ὑφίστησιν ἀπὸ τῆς ἑνιαίας αὐτοῦ καὶ νοητῆς ἀκρότητος. ἔστιν γάρ, ὥς φησι τὸ λόγιον, «ἀμιστύλλευτος» καὶ ἑνοειδὴς καὶ ἀδιαίρετος καὶ «πασῶν συνοχεὺς τῶν πηγῶν», πάσας ἐπιστρέφων πρὸς ἑαυτὸν καὶ ἑνίζων καὶ χωριστὸς ὢν ἀπὸ πασῶν ἀχράντως· [5] διὸ καὶ «κορόνους» ἐστίν, ὡς νοῦς ἄϋλος καὶ καθαρὸς καὶ ἱδρύσας ἑαυτὸν ἐν τῇ πατρικῇ σιγῇ, καὶ «πατὴρ πατέρων» ἀνυμνούμενος. ἔστιν οὖν ὁ Κρόνος πατὴρ καὶ νοητός, ὡς πρὸς τοὺς νοεροὺς θεούς.

CVIII. Ὅτι πᾶς νοῦς ἢ ἕστηκε, καὶ ἔστιν νοητὸς τότε ὡς [10] κρείττων κινήσεως, ἢ κινεῖται, καὶ ἔστιν νοερὸς τότε, ἢ ἀμ-

prende in sé la primissima Fonte degli <dèi> implacabili[595], ma "sormonta" tutti quanti gli altri:

> «l'Intelletto del Padre, che sormonta le guide
> inscalfibili che brillano
> [15] indefessamente per mezzo delle scie
> del fuoco implacabile»[596].

Dunque egli è Intelletto puro in quanto posto a fondamento del livello incontaminato ed al contempo a capo dell'intero ordinamento intellettivo:

> «infatti da questo balzano fuori e i fulmini
> implacabili e
> [20] il grembo, che accoglie le folgori, [...]
> di Ecate generata dal Padre, e il cingente fiore del fuoco e il forte soffio al di là dei poli infuocati»[597].

Egli, infatti, avvolge insieme tutta quanta l'ebdomade delle Fonti[598] e **[59]** la fa sussistere dalla sua sommità unitaria ed intelligibile. Infatti egli è, come afferma l'Oracolo, "non frammentabile"[599], cioè[600] uniforme e indivisibile, e "connettore di tutte le Fonti"[601], in quanto le fa volgere indietro tutte verso se stesso, le unifica e rimane separato in modo incontaminato da tutte. [5] Ecco perché è *korónous* ["intelletto puro"][602], in quanto è Intelletto immateriale e puro e ha insediato se stesso nel silenzio paterno e viene celebrato come "Padre di Padri"[603]. Dunque Crono è Padre e intelligibile se considerato rispetto agli dèi intellettivi.

CVIII. Ogni Intelletto o è in quiete, e allora è intelligibile in quanto [10] superiore al movimento, o è in movimento, e allora è intellettivo, oppure è entrambe

φότερα, καὶ ἔστιν τότε νοητὸς ἅμα καὶ νοερός. καὶ ἔστιν ὁ μὲν πρῶτος Φάνης, ὁ δὲ δεύτερος, ὁ καὶ κινούμενος καὶ ἑστηκώς, Οὐρανός, ὁ δὲ μόνον κινούμενος Κρόνος.

CIX. Ὅτι τὸν Κρόνον διὰ τὸ ἀμέριστον αὐτοῦ καὶ [15] ἑνιαῖον καὶ πατρικὸν καὶ ἀγαθουργὸν ἐν τοῖς νοεροῖς εἰς ταὐτόν τινες ἄγουσι τῇ μιᾷ τῶν πάντων αἰτίᾳ, οὐ καλῶς λέγοντες· ἀναλογεῖ γὰρ αὐτῇ μόνον, ὡς καὶ Ὀρφεὺς τὴν πρώτην πάντων αἰτίαν Χρόνον καλεῖ ὁμωνύμως σχεδὸν τῷ Κρόνῳ, αἱ δὲ θεοπαράδοτοι φῆμαι τὴν θεότητα ταύτην [20] τῷ «ἅπαξ» χαρακτηρίζουσιν λέγουσαι «ἅπαξ ἐπέκεινα»· τὸ γὰρ «ἅπαξ» τῷ ἑνὶ συγγενές.

CX. Ὅτι ὁ τοῦ Κρόνου πατὴρ Οὐρανὸς νοῦς ἐστι νοῶν μὲν καὶ ἑαυτόν, ἡνωμένος δὲ τοῖς πρωτίστοις νοητοῖς καὶ ἱδρυμένος σταθερῶς ἐν ἐκείνοις καὶ συνεκτικὸς τῶν νοερῶν [25] πάντων διακόσμων τῷ μένειν ἐν τῇ ἑνώσει τῇ νοητῇ. καὶ ἔστιν συνεκτικὸς οὗτος ὁ θεός, ὥσπερ ὁ Κρόνος διακριτικός, καὶ διὰ τοῦτο πατήρ· προηγεῖται γὰρ τὰ συνοχικὰ αἴτια τῶν διακριτικῶν καὶ τῶν νοερῶν μόνον τὰ νοητὰ ἅμα καὶ νοερά. ὅθεν δὴ καὶ ὁ Οὐρανός, συνοχεὺς ὢν <τῶν>[23] ὅλων κατὰ μίαν

[23] Integrazione proposta da Kroll: cfr. Pasquali in app.

le cose, e allora è intelligibile-intellettivo insieme. Ed il primo è Fanes[604], il secondo, che è sia in movimento sia in quiete, è Urano, mentre quello che è solamente in movimento è Crono.

CIX. Crono, per via della sua natura indivisibile, [15] unitaria, paterna e benefica tra gli intellettivi, alcuni lo identificano con la Causa unica di tutte le cose, ma non dicono bene: infatti è solamente analogo ad essa, come <afferma> anche Orfeo[605] che denomina la prima Causa di tutte le cose *Chrónos* [Χρόνος, deificazione del tempo] in modo quasi omonimo rispetto a *Krónos* [Κρόνος], mentre gli Oracoli tramandati dagli dèi [20] caratterizzano questa divinità con il termine "*hápax*" ["una sola volta"], quando la dicono "*hápax epékeina*" ["una sola volta al di là", ovvero "una sola volta trascendente"][606]. In effetti l'"*hápax*" [l'"una sola volta"] è affine per natura all'Uno.

[Funzione del dio Urano e interpretazione etimologica del suo nome]

CX. Il Padre di Crono, Urano, è Intelletto che, per un verso, pensa se stesso, ma, per un altro, è anche unificato ai primissimi intelligibili, è stabilito fermamente in quelli ed è connettivo di [25] tutti gli ordinamenti intellettivi per il fatto che permane nell'unificazione intelligibile. E questo dio è connettivo, così come Crono è separatore, e per questo è Padre. Infatti le cause connettive precedono quelle separatrici e quelle intelligibili-intellettive insieme precedono quelle solamente intellettive. Proprio in conseguenza di ciò Urano, essendo connettore della totalità delle cose in base ad un'unica

[60] ἕνωσιν, ὑφίστησι τὴν Τιτανικὴν σειρὰν καὶ πρὸ ταύτης ἄλλας διακοσμήσεις θεῶν, τὰς μὲν ἐν ἑαυτῷ μενούσας μόνον, ἃς δὴ καὶ κατέχει παρ᾽ ἑαυτῷ, τὰς δὲ μενούσας καὶ προϊούσας, ἃς δὴ μετὰ τὴν ἔκφανσιν ἀποκρύπτειν λέγεται, καὶ μετὰ ταύτας [5] ἁπάσας τὰς ἐπὶ πᾶν προϊούσας καὶ διακρινομένας ἀπὸ τοῦ πατρός· καὶ γὰρ μονάδας παράγει δισσὰς καὶ τριάδας ἰσαρίθμους ταῖς μονάσι καὶ ἑβδομάδας· ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἐν ἄλλοις ἐπὶ πλέον ἐξήτασται.

ὠνόμασται δ᾽ οὕτως καθ᾽ ὁμοιότητα τοῦ φαινομένου [10] οὐρανοῦ. ἑκάτερος γὰρ αὐτῶν σφίγγει καὶ συνέχει τὰ ἐν αὐτοῖς περιεχόμενα πάντα, καὶ μίαν τὴν τοῦ ὅλου κόσμου ἀπεργάζονται συμπάθειαν καὶ συνέχειαν· ἡ γὰρ συνέχεια δευτέρα τῆς ἑνοποιοῦ δυνάμεως καὶ ἀπ᾽ ἐκείνης πρόεισιν. ἐν μὲν οὖν τῷ Φαίδρῳ τὴν εἰς τὰ δεύτερα πάντα [15] ποίησιν τοῦ Οὐρανοῦ παραδίδωσιν, καὶ ὅπως διὰ τῆς ἀναφορᾶς ἀνάγει πάντα καὶ συνελίσσει πρὸς τὸ νοητόν, καὶ τίς μὲν ἡ ἐν αὐτῷ ἀκρότης, τί δὲ τὸ βάθος τῆς ὅλης αὐτοῦ διακοσμήσεως, τί δὲ τὸ πέρας τῆς προόδου πάσης· ἐνταῦθα δ᾽ ἀπὸ τῶν ὀνομάτων τὴν ἐν τοῖς πράγμασιν ἀλήθειαν [20] μεταδιώκων, τὴν ἐνέργειαν αὐτοῦ τὴν πρὸς τὰ ὑψηλότερα καὶ ἁπλούστερα καὶ ἐγγυτέρω τοῦ ἑνὸς τεταγμένα ἐκφωνεῖ, καὶ ἔοικε σαφῶς ἐν τούτοις ἐξηγεῖσθαι τὴν τοῦ Οὐρανοῦ τάξιν νοητὴν οὖσαν καὶ νοεράν. εἰ γὰρ «ὁρᾷ τὰ ἄνω», νοερῶς ἐνεργεῖ καὶ ἔστι πρὸ αὐτοῦ τὸ νοητὸν γένος τῶν θεῶν, πρὸς ὃ βλέ-

forma di **[60]** unificazione, fa sussistere la catena dei Titani e prima di questa altri ordinamenti di dèi, gli uni che permangono solamente in lui stesso[607], che sono appunto quelli che egli trattiene presso se stesso, gli altri che permangono e procedono[608], che sono appunto quelli che dopo la <loro> manifestazione, si dice, egli tiene celati, e dopo [5] tutti quanti questi ordinamenti <fa sussistere> quelli che procedono nell'universo e si separano dal Padre. Ed infatti egli introduce monadi duplici e triadi, dello stesso numero delle monadi, ed ebdomadi: ma tali questioni sono state prese in esame più diffusamente altrove[609].

Inoltre <Urano> è stato chiamato così in base alla somiglianza con il [10] cielo visibile[610]. Infatti ciascuno dei due lega insieme e connette tutte le entità che sono in essi racchiuse, ed <entrambi> realizzano quell'unica simpatia e connessione che sono proprie dell'intero cosmo: in effetti la connessione viene per seconda rispetto alla potenza unificatrice e procede da quest'ultima. Dunque, se nel *Fedro*[611] <Platone> tramanda [15] l'attività produttiva di Urano in relazione a tutte le entità inferiori, e in che modo egli elevi tutte le cose attraverso il movimento ascensivo e le faccia convergere verso l'intelligibile, e quale sia in lui la sommità, quale l'ampiezza totale di tutto il suo ordinamento, e quale sia il limite inferiore di tutta la <sua> processione, qui[612] invece, [20] perseguendo la verità insita nelle cose a partire dai loro nomi, proclama la sua attività in relazione alle entità più elevate, più semplici e poste più vicino all'Uno, e in questi passi sembra chiaramente spiegare che il livello di Urano è intelligibile e intellettivo. Se infatti <Urano> "*horâ tà áno*" ["guarda le cose che stanno in alto"][613], egli opera in modo intellettivo[614] e anteriore a lui è il genere intelligibile degli

πων [25] νοερός ἐστιν, ὥσπερ τοῖς ἀπ᾽ αὐτοῦ προϊοῦσι νοητός. τίνα δ᾽ οὖν ἐστιν αὐτοῦ ἄνω; ἢ δῆλον ὡς ὁ «ὑπερουράνιος τόπος» καὶ «<ἡ>[24] ἀχρώματος καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφὴς οὐσία» καὶ πᾶν τὸ νοητὸν πλάτος, ὡς μὲν ἂν ὁ Πλάτων εἴποι, τά τε «νοητὰ ζῷα περιέχον» καὶ τὴν **[61]** μίαν τῶν αἰωνίων πάντων αἰτίαν καὶ τὰς κρυφίους τούτων ἀρχάς, ὡς δ᾽ ἂν οἱ Ὀρφικοὶ φαῖεν, ἄνωθεν μὲν ὁριζόμενον[25] τῷ Αἰθέρι, κάτωθεν δὲ τῷ Φάνητι (πάντα γὰρ τὰ μεταξὺ τούτων συμπληροῖ τὸν νοητὸν διάκοσμον); τοῦτον δ᾽ [5] ἑνικῶς καὶ πληθυντικῶς καλεῖ νῦν, ἐπειδὴ καὶ ἥνωται πάντα ἐκεῖ ἅμα καὶ διακέκριται ἰδίως ἕκαστον κατ᾽ ἄκραν ἕνωσίν τε καὶ διάκρισιν.

«μετεωρολόγους» δὲ νῦν ἀκουστέον οἰκείως τοὺς ἀναγωγὸν βίον ἑλομένους καὶ νοερῶς ζῶντας καὶ μὴ [10] ὄντας «ἐμβριθεῖς» καὶ «ὀπισθοβαρεῖς», ἀλλὰ πρὸς τὸ ἄναντες τοῦ θεωρητικοῦ βίου μετεωριζομένους. ἡ γὰρ ἐκεῖ λεγομένη Γῆ μητρικῶς ὑφίστησιν ὅσα ὁ Οὐρανὸς πατρικῶς ὁ ταύτῃ σύστοιχος, καὶ ὁ ἐκεῖ ἐνεργῶν οἰκείως λέγοιτ᾽ ἂν μετεωρολόγος.

[15] ὁ γοῦν Οὐρανὸς συνεκτικῆς ὢν φύσεως ὑπερήπλωται μὲν καὶ τῶν Κρονίων διακόσμων καὶ πάσης τῆς νοερᾶς ὑποστάσεως, καὶ παράγει ἀφ᾽ ἑαυτοῦ πᾶσάν τε τὴν Τιτανικὴν γένεσιν καὶ πρό γε ταύτης τὴν τελεσιουργὸν καὶ τὴν φρουρη-

[24] Pasquali in apparato precisa che tale integrazione è suggerita dal passo platonico qui citato da Proclo.

[25] Rispetto al testo accolto da Pasquali, che corregge il tràdito περιέχων della riga 29 con περιέχον, ritengo che qui sia da correggere anche il tràdito ὁριζόμενος con ὁριζόμενον, in quanto anche questo participio dovrebbe riferirsi a πᾶν τὸ νοητὸν πλάτος.

dèi: nella misura in cui egli guarda ad esso, [25] egli è intellettivo, così come è intelligibile per quelli che procedono da lui. Ma allora quali sono le entità che stanno “in alto” rispetto a lui? Non è forse evidente che sono il “luogo sovraceleste”, “l’essenza priva di colore, di figura e intangibile”[615] e tutta la dimensione intelligibile che, come direbbe Platone[616], “comprende in sé i viventi intelligibili” e la **[61]** causa unica di tutte le entità eterne e i loro occulti princìpi, e che, come dal canto loro direbbero gli Orfici[617], è delimitata dall’alto da Etere, mentre dal basso da Fanes (infatti tutte le entità che sono frapposte tra questi completano l’ordinamento intelligibile)?[618] Ma questo[619] [5] ora <Platone> lo chiama al singolare e al plurale[620], dal momento che lassù le cose sono tutte unite insieme e nel medesimo tempo ciascuna è distinta individualmente in base ad una suprema unificazione ed al contempo distinzione.

Inoltre ora[621] con “*meteōrológoi*” [“coloro che studiano i fenomeni celesti”] bisogna intendere propriamente coloro che hanno scelto per se stessi una vita che eleva, che vivono in modo intellettivo e che non [10] sono “appesantiti” ed “aggravati da dietro”[622], ma “che si elevano” [*meteōrizómenoi*] verso l’erta ascensiva della vita contemplativa. Infatti quella che lassù è chiamata “*Ghê*” [“Gea”, la “Terra” come divinità][623] fa sussistere in modo materno tutto ciò che Urano, che è ad essa coordinato, fa sussistere in modo paterno, e chi opera lassù potrebbe essere detto in senso proprio *meteōrológos*[624].

[15] Certo è che Urano, in quanto è di natura connettiva, risulta superare in semplicità sia gli ordinamenti cronii sia tutta la forma di sussistenza intellettiva, ed introduce da sé tutta la generazione dei Titani ed anche, in ogni caso prima di questa, quella perfezionatrice e

τικήν, καὶ ὅλως πάντων τῶν ἀγαθῶν ἐξηγεῖται τοῖς νοεροῖς [20] θεοῖς. καὶ ἐπειδὴ τὸν Κρόνον διὰ τῆς ἀσχέτου πρὸς τὰ ἐγκόσμια νοήσεως ἀνύμνησεν καὶ τῆς εἰς τὴν ἑαυτοῦ περιωπὴν ἐπεστραμμένης ζωῆς, τὸν Οὐρανὸν δι᾽ ἄλλης ἐνεργείας τελεωτέρας ἀνευφημεῖ· τὸ γὰρ τοῖς ὑψηλοτέροις συνάπτεσθαι τοῦ πρὸς ἑαυτὸν ἐπεστράφθαι μεῖζόν ἐστιν [25] ἀγαθόν.

μηδεὶς δ᾽ οἰέσθω διὰ ταῦτα μεμερισμένας εἶναι τὰς ἐνεργείας τὰς εἰρημένας ἐν τοῖς θεοῖς, οἷον ἐν μὲν τῷ Διῒ μόνην τὴν πρόνοιαν, ἐν δὲ τῷ Κρόνῳ τὴν πρὸς ἑαυτὸν στροφὴν μόνην, ἐν δὲ τῷ Οὐρανῷ τὴν πρὸς τὸ νοητὸν μόνην ἀνάτασιν· [30] καὶ γὰρ ὁ Ζεὺς οὐκ ἄλλως προνοεῖ τῶν ἐγκοσμίων ἢ **[62]** πρὸς τὸ νοητὸν βλέπων· "ᾗπερ οὖν νοῦς ἐνούσας ἰδέας τῷ ὃ ἔστι ζῷον ὅσαι τέ εἰσιν καὶ ὁποῖαι καθορᾷ», φησὶν ὁ Τίμαιος· ὡς δ᾽ Ὀρφεὺς ἐνθέῳ στόματι λέγει, καὶ καταπίνει τὸν πρόγονον αὐτοῦ τὸν Φάνητα [5] καὶ ἐγκολπίζεται πάσας αὐτοῦ τὰς δυνάμεις ὁ Ζεὺς καὶ γίνεται πάντα νοερῶς ὅσαπερ ἦν ἐκεῖνος νοητῶς, καὶ ὁ Κρόνος πάσης τῆς δημιουργίας ἐνδίδωσι τῷ Διῒ τὰς ἀρχὰς καὶ τῆς εἰς τὰ αἰσθητὰ προνοίας, καὶ ἑαυτὸν νοῶν ἥνωται τοῖς πρωτίστοις νοητοῖς καὶ πεπλήρωται τῶν ἐκεῖθεν ἀγαθῶν· διὸ καὶ [10] «τρέφεσθαί» φησιν αὐτὸν ὁ θεολόγος ὑπὸ τῆς Νυκτός,

ἐκ πάντων δὲ Κρόνον Νὺξ ἔτρεφεν ἠδ᾽ ἀτίταλλεν·

εἰ οὖν τροφὴ τὸ νοητόν, διακορής ἐστιν ὁ Κρόνος οὐ μόνον [15] τῶν συστοίχων αὐτῷ νοητῶν, ἀλλὰ τῆς τῶν ἀκροτάτων καὶ

guardiana[625], e per gli [20] dèi intellettivi è apportatore totalmente di tutti i beni. E dal momento che <Platone> ha celebrato Crono per la sua intellezione irrelata rispetto alle entità encosmiche[626] e per la sua vita che si è rivolta indietro alla specola contemplativa di lui stesso, onora Urano per un'altra attività più perfetta: in effetti il fatto di essere collegato con le entità più elevate[627] è [25] un bene più grande del volgersi indietro verso sé.

D'altra parte nessuno deve pensare che, in ragione di ciò, le attività precedentemente menzionate siano suddivise tra gli dèi, per esempio che in Zeus vi sia la sola cura provvidenziale, in Crono il solo volgersi verso sé, ed in Urano infine la sola tensione verso l'intelligibile. [30] Ed infatti Zeus si prende provvidenzialmente cura degli esseri encosmici non altrimenti se non **[62]** guardando all'intelligibile: «dunque nel modo in cui egli, come Intelletto, discerne le Forme insite in quello che è il Vivente, quante siano ed al contempo di quale natura siano», dice Timeo[628]; come poi afferma Orfeo[629] con bocca divinamente ispirata, Zeus inghiotte il suo progenitore Fanes, [5] accoglie così dentro di sé tutte le sue potenze e diventa in modo intellettivo tutto ciò che quello[630] era in modo intelligibile; e Crono affida a Zeus i princìpi di tutta la demiurgia e della cura provvidenziale rivolta alle entità sensibili, e pensando se stesso risulta unificato ai primissimi intelligibili e ricolmato dei beni che da là provengono. Ecco perché [10] il Teologo[631] dice che egli "è nutrito" da *Nýx* ["Notte"][632]

«tra tutti poi era Crono che Notte nutriva e allevava»[633].

Se dunque l'intelligibile è nutrimento, Crono è saziato non solo [15] degli intelligibili a lui coordinati, ma

κρυφίων νοήσεων. καὶ δὴ καὶ αὐτὸς ὁ Οὐρανὸς πάντα μὲν τὰ δεύτερα πληροῖ τῶν οἰκείων ἀγαθῶν, πάντα δὲ φρουρεῖ ταῖς ἀκμαιοτάταις ἑαυτοῦ δυνάμεσιν, καὶ τὰς ἀειζώους αὐγὰς αὐτῷ παρέδωκε συνέχειν καὶ φρουρεῖν ἄνωθεν ὁ πατήρ· νοεῖ [20] δ' ἑαυτὸν καὶ ἐπέστραπται πρὸς τὰ ἐν ἑαυτῷ νοητά, καὶ τὴν νόησιν αὐτοῦ ταύτην «περιφορὰν» ὁ Πλάτων ἐν τῷ Φαίδρῳ προσείρηκεν· ὡς γὰρ τὸ κύκλῳ κινούμενον περὶ τὸ ἑαυτοῦ κινεῖται κέντρον, οὕτως καὶ ὁ Οὐρανὸς περὶ τὸ ἑαυτοῦ νοητὸν ἐνεργεῖ κατὰ τὴν νοερὰν περιφοράν. ἀλλὰ πάντων [25] ὄντων ἐν πᾶσι καὶ ἑκάστου πάσας ἔχοντος τὰς ἐνεργείας, ἄλλος κατ' ἄλλην ἐξέχει καὶ κατὰ ταύτην χαρακτηρίζεται διαφερόντως· ὁ μὲν Ζεὺς κατὰ τὴν πρόνοιαν, διὸ καὶ οὕτως ἀναλέλυται αὐτοῦ τὸ ὄνομα νῦν· ὁ δὲ Κρόνος κατὰ **[63]** τὴν εἰς ἑαυτὸν στροφὴν (ὅθεν καὶ «ἀγκυλομήτης»), διὸ καὶ τὴν ὀρθότητα τοῦ ὀνόματος οὕτως ἐποιούμεθα· ὁ δὲ Οὐρανὸς κατὰ τὴν πρὸς τὰ κρείττονα σχέσιν, ἀφ' ἧς καὶ τὴν προσηγορίαν ἔσχεν, ἐπεὶ καὶ τὸ ὑφιστάνειν αὐτὸν τὸν [5] καθαρὸν καὶ Κρόνιον νοῦν τὴν ἐπὶ θάτερα αὐτοῦ παρίστησιν ἐνέργειαν. πολλῶν δ' οὐσῶν ἐν τῷ Οὐρανῷ δυνάμεων, οἷον συνεκτικῶν φρουρητικῶν ἐπιστρεπτικῶν, εὕροις ἂν πάσαις ἐφαρμόζον τὸ ὄνομα τοῦτο οἰκείως· τό τε γὰρ συνεκτικὸν διὰ τὸ τοὺς νοεροὺς «ὁρίζειν» θεοὺς σημαίνεται (τὸ γὰρ συνεκτικὸν

anche del nutrimento delle intellezioni in assoluto più elevate e occulte. E certo anche Urano stesso, da un lato, ricolma tutte le entità inferiori dei propri specifici beni, dall'altro le custodisce tutte con le sue vigorosissime potenze, e dall'alto il Padre gli ha affidato i raggi sempre vivi perché li connetta e custodisca; egli, [20] d'altro canto, pensa se stesso e si è rivolto indietro verso gli intelligibili insiti in lui stesso, e questa sua intellezione Platone nel *Fedro* l'ha denominata "rivoluzione"[634]: come infatti ciò che si muove in cerchio si muove intorno al proprio centro, allo stesso modo anche Urano opera intorno alla sua propria natura intelligibile[635] in base alla rivoluzione intellettiva. Ma [25] benché <questi dèi> siano tutti in tutti e ciascuno possieda tutte le attività <degli altri>, ognuno eccelle in base ad una specifica attività ed è caratterizzato soprattutto in base ad essa: Zeus in base alla cura provvidenziale, ecco perché in tal modo è stato ora[636] analizzato il suo nome; Crono, invece, in base **[63]** al volgersi indietro verso se stesso (donde anche l'epiteto "*ankylomḗtēs*" ["dalla mente tortuosa/ricurva", quindi "astuto"][637], ecco perché ci spiegavamo in quel modo la correttezza del suo nome[638]; Urano poi in base alla relazione con le entità superiori, relazione dalla quale egli ha avuto anche la propria denominazione, poiché anche il fatto che egli fa sussistere [5] l'Intelletto puro e cronio mostra comunque che la sua attività è rivolta in direzioni diverse[639]. Inoltre, se si considera che molteplici sono le potenze in Urano, come quelle connettive, quelle custodi e quelle convertitrici[640], ci si renderebbe conto che questo nome è appropriatamente adatto a tutte: infatti il carattere connettivo viene significato attraverso l'"*horízein*" ["delimitare"] gli dèi intellettivi (infatti il carattere connettivo [10] è delimitativo

[10] ὁριστικὸν τοῦ ἐν αὐτῷ πλήθους), καὶ τὸ φρουρητικὸν τῶν ὅλων διὰ τὸ τῆς νοερᾶς οὐσίας «οὖρον» καὶ ἀσφάλειαν ὑπάρχειν αὐτόν, καὶ τὸ ἐπιστρεπτικὸν διὰ τὸ πρὸς τὰ ἄνω τὰ ὁρῶντα καὶ νοοῦντα ἐπιστρέφειν· ταῦτα δὲ πάντα τῷ Οὐρανῷ οἰκεῖα. οὐ γὰρ φόβος μὴ διασκεδασθῶσιν οἱ θεοί, ἵνα δέωνται τῶν [15] συνεκτικῶν αἰτίων, ἢ μεταβολὴν ὑπομείνωσιν, ἵνα ὑπὸ τῶν φρουρητικῶν σῴζωνται· ἀλλὰ διὰ τῆς ἐπιστρεπτικῆς ἐνεργείας ὁμοῦ πάντα νῦν ὁ Σωκράτης ἐδήλωσεν· τοῦτο γάρ ἐστι «τὸ τὰ ἄνω ὁρᾶν», τὸ πρὸς αὐτὰ ἐπεστράφθαι καὶ διὰ τοῦτο συνέχεσθαι καὶ φρουρεῖσθαι. καί μοι δοκεῖ καὶ ταύτην [20] τὴν ἰδιότητα ἔχειν ὁ Οὐρανὸς κατὰ τὴν πρὸς τὸν νοητὸν αἰῶνα καὶ τὴν νοητὴν ὁλότητα ἀναλογίαν· καὶ γὰρ τὸν αἰῶνα ὁ Τίμαιος τούτῳ διαφερόντως ἐχαρακτήρισεν, τῷ μένειν ἐν τῷ πρὸ αὐτοῦ ἑνὶ καὶ τῷ ἐνιδρῦσθαι τῇ ἀκρότητι τῶν νοητῶν, καὶ τὸν Οὐρανὸν ὁ Σωκράτης τῷ [25] «ὁρᾶν τὰ ἄνω», δηλαδὴ τὸν ὑπερουράνιον τόπον καὶ ὅσα τῇ «θεοθρέμμονι σιγῇ» περιείληπται τῶν πατέρων. ὥσπερ οὖν ὁ Παρμενίδης διὰ τῆς ὁλότητος ἑκατέραν τῶν τάξεων τούτων ἐσήμηνεν, τὴν μὲν διὰ τῆς νοητῆς τὴν δὲ διὰ τῆς νοερᾶς, **[64]** οὕτως ἄρα καὶ διὰ τῆς πρὸς τὰ κρείττονα στροφῆς ὅ τε Τίμαιος καὶ ὁ Σωκράτης αὐτὸν ἐκφαίνουσιν. ἀλλ᾽ ἡ στροφὴ διάφορος ὥσπερ καὶ ἡ ὁλότης· νοητὴ μὲν γὰρ ἡ τοῦ αἰῶνος, διόπερ ἐκεῖνον οὐχ ὁρᾶν εἶπε τὸ πρὸ ἑαυτοῦ νοητὸν

della molteplicità in esso insita), il carattere di custode della totalità delle cose viene significato attraverso il fatto di risultare “*oûros*” [“custode”] e, dunque, garanzia dell’essenza intellettiva, e il carattere convertitore è significato attraverso il fatto che egli fa volgere indietro verso le entità che stanno in alto quelle che le guardano e le pensano. Ora, tutte queste caratteristiche sono proprie di Urano. In effetti, non v’è timore che gli dèi vengano dispersi, così da necessitare delle [15] cause connettive, o che siano soggetti a mutamento, così da essere salvati da quelle custodi; ma con il riferimento all’attività convertitrice, Socrate ora[641] ha reso manifeste tutte insieme queste caratteristiche in una volta: questo infatti è il “*tà ánō horân*” [“guardare le cose che stanno in alto”], cioè l’essere rivolto verso di esse e, con ciò, l’essere connesso e custodito. Ed [20] Urano mi sembra avere anche questa proprietà in base alla relazione analogica con l’Eternità intelligibile e la Totalità intelligibile[642]. Ed infatti Timeo[643] ha caratterizzato l’Eternità in special modo proprio in base al fatto che essa permane nell’Uno anteriore ad essa ed è stabilita nella sommità degli intelligibili, e Socrate, dal canto suo, ha caratterizzato Urano in base al [25] “*horân tà ánō*” [“guardare le cose che stanno in alto”][644], cioè, chiaramente, il “luogo sovraceleste”[645] e tutte quelle entità che risultano comprese nel silenzio “divinamente alimentato” dei Padri[646]. Come dunque Parmenide[647] con la “totalità” ha indicato ciascuno di questi due livelli, da un lato quello della totalità intelligibile, dall’altro quello della totalità intellettiva, **[64]** allo stesso modo quindi sia Timeo sia Socrate rivelano la natura di Urano per il tramite del suo volgersi verso le entità superiori. Ma il volgersi è differenziato, come anche la totalità: infatti quello dell’Eternità è il volgersi

[5] ὁ Τίμαιος, ἀλλὰ «μένειν» σταθερῶς μόνον· νοερὰ δ' ἡ τοῦ Οὐρανοῦ, καὶ διὰ τοῦτό φησιν αὐτὸν ὁ Σωκράτης ὁρᾶν τὰ ἄνω καὶ διὰ τὸ ἑαυτόν τε[26] ἐπιστρέφειν καὶ φρουρεῖν καὶ συνέχειν καὶ τὰ μετ' αὐτὸν πάντα, ὅθεν καὶ ἐν τῷ Φαίδρῳ τῇ ἑαυτοῦ περιφορᾷ λέγεται πάντα περιάγειν εἰς [10] τὸν ὑπερουράνιον τόπον καὶ τὴν τῶν πρωτίστων νοητῶν περιωπήν.

CXI. Ὅτι τριῶν ὄντων τούτων πατέρων τε καὶ βασιλέων, ὧν καὶ ὁ Σωκράτης ἐν τούτοις πεποίηται μνείαν, μόνος ὁ Κρόνος δοκεῖ βιαίως καὶ λαμβάνειν τὴν ἀρχὴν παρὰ [15] τοῦ σφετέρου πατρὸς καὶ διδόναι τῷ μετ' αὐτόν. θρυλοῦσι γοῦν οἱ μυθοπλάσται Οὐρανίας τομὰς καὶ Κρονίας λέγοντες· τὸ δ' αἴτιον, ὅτι συνεκτικῆς μέν ἐστιν τάξεως ὁ Οὐρανός, Τιτανικῆς δ' ὁ Κρόνος, δημιουργικῆς δ' ὁ Ζεύς· τὸ δ' αὖ Τιτανικὸν γένος διακρίσεσι χαίρει καὶ ἑτερότησι, προόδοις τε [20] καὶ πολλαπλασιασμοῖς τῶν δυνάμεων. ὁ τοίνυν Κρόνος ὡς διαιρετικὸς θεὸς χωρίζει τὴν ἑαυτοῦ βασιλείαν ἀπὸ τῆς τοῦ Οὐρανοῦ, ὡς δὲ νοῦς καθαρὸς ἐξῄρηται τῆς εἰς τὴν ὕλην ποιήσεως· διὸ καὶ τὸ δημιουργικὸν γένος πάλιν ἀπ' αὐτοῦ διακρίνεται. ἐφ' ἑκάτερα δ' οὖν ἡ τομὴ αὕτη· καθόσον μὲν [25] γάρ ἐστιν Τιτάν, τῶν συνεκτικῶν αἰτίων ἀποτέτμηται· καθόσον δ' οὐ δίδωσιν ἑαυτὸν τῇ εἰς ὕλην δημιουργίᾳ, τοῦ δημιουργοῦ Διὸς ἀποτέτμηται.

[26] La lezione tràdita qui è αὐτόν τε: Pasquali corregge con ἑαυτόν τε. Il testo in tal modo sembra sostanzialmente perspicuo.

intelligibile – perciò [5] Timeo ha affermato che quella non guarda l'intelligibile che è ad essa anteriore, ma solamente "permane" in modo stabile[648]; invece quello di Urano è il volgersi intellettivo, e per questo Socrate afferma che egli guarda le cose che stanno in alto [*horân tà ánō*] e con il suo stesso volgersi indietro, fa volgere indietro, custodisce e connette anche tutte quelle che vengono dopo di lui; donde anche nel *Fedro*[649] viene affermato che con la sua stessa rivoluzione egli fa ruotare tutte le cose verso [10] il luogo sovraceleste e verso la specola dei primissimi intelligibili.

CXI. Di questi tre <dèi> che sono sia Padri sia Re e dei quali, appunto, Socrate in questi passi[650] ha fatto menzione, solo Crono sembra assumere il potere dal [15] suo proprio Padre ed al contempo consegnarlo al suo successore in modo violento. Comunque gli artefici di miti continuano a parlare di castrazioni "uraniche" e "cronie": il motivo, d'altronde, è che Urano appartiene all'ordinamento connettivo, mentre Crono a quello titanico, ed infine Zeus a quello demiurgico; a sua volta, il genere titanico si compiace di divisioni e differenze, di processioni ed [20] anche di moltiplicazioni delle potenze. Crono, pertanto, come dio divisore separa il suo proprio regno da quello di Urano, ma come Intelletto puro trascende l'azione produttiva rivolta alla materia; ecco perché il genere demiurgico, a sua volta, si distingue da lui. Dunque in relazione a entrambi gli aspetti la "castrazione" ha la seguente valenza: nella misura in cui, [25] infatti, è un Titano, <Crono> risulta nettamente separato dalle cause connettive; mentre nella misura in cui non si dedica alla demiurgia rivolta alla materia, risulta nettamente separato da Zeus Demiurgo.

CXII. Ὅτι Οὐρανὸν ἀκουστέον νῦν τὴν τῶν ὁλικῶν θεῶν μέσην τριάδα, νοητὴν ἅμα καὶ νοερὰν **[65]** ὑπάρχουσαν, ἧς τὸ μὲν ἀκρότατον «ὑπερουράνιος τόπος» καλεῖται καὶ πρώτιστος ἀριθμός (τὸ δὲ γόνιμον καὶ θῆλυ τῶν θεῶν γένος ἐνταῦθά ἐστιν καὶ τὸ φρουρητικόν)· τὸ δὲ μέσον «οὐρανοῦ περιφορὰ» καλεῖται καὶ ὁλότης νοερά, καὶ ἔστιν [5] ἐν αὐτῇ τὸ συνεκτικὸν τῶν θεῶν γένος· τὸ δὲ τελευταῖον «ὑπουράνιος ἁψὶς» καλεῖται, καὶ ἔστιν ἐν αὐτῇ τὸ τελεσιουργὸν καὶ ἐπιστρεπτικὸν τῶν θεῶν γένος.

CXIII. Ὅτι ἔοικεν ὁ Πρόκλος τὸν ὑπερουράνιον τόπον ἐπὶ δύο διαφερόντων τῷ εἴδει διακόσμων τάττειν νῦν, [10] ἐπί τε τοῦ φρουρητικοῦ νοῦ καὶ ἐπὶ τῶν μόνον νοητῶν θεῶν· καὶ ἴσως τὸ πέρας τῶν νοητῶν συνάπτον τῇ ἀκρότητι τῶν νοερῶν ἅμα καὶ νοητῶν, ταὐτόν πως ὂν τῇ οὐσίᾳ τῆς αὐτῆς καὶ κλήσεως ἀξιοῦται· ὥσπερ εἴ τις τὴν ἄλογον δόξαν φαντασίαν προσαγορεύοι ἢ τὸν νοῦν διάνοιαν, πρὸς ἄλλο καὶ [15] ἄλλο βλέπων.

τὸν οὖν ὑπερουράνιον τόπον, ἐφ᾽ ὃν καὶ ὁ Οὐρανὸς ἀνατείνει τὴν ἑαυτοῦ νοερὰν ζωήν, οἱ μὲν ἀρρήτοις χαρακτηρίζουσι συμβόλοις, οἱ δὲ καὶ ὀνομάσαντες ἄγνωστον ἀπέλιπον, μήτ᾽ εἶδος αὐτοῦ μήτε σχῆμα καὶ μορφὴν εἰπεῖν [20] ἐξισχύσαντες· ἀνωτέρω δ᾽ ἔτι καὶ τούτου προελθόντες τὸ πέρας τῶν νοητῶν θεῶν μόνον ὀνόματι δηλῶσαι δεδύνηνται, τὰ δ᾽ ἐπέκεινα δι᾽ ἀναλογίας μόνης, ἄρρητα ὄντα καὶ ἄληπτα, ση-

CXII. Ora[651] come Urano si deve intendere la triade intermedia degli dèi universali, **[65]** che risulta essere ad un tempo intelligibile e intellettiva, la cui estremità sommitale viene denominata “luogo sovraceleste”[652] e primissimo numero[653] (lì, del resto, si trovano il genere generativo e femminile degli dèi come anche quello custode[654]); invece il livello intermedio viene denominato “rivoluzione del cielo”[655] e totalità intellettiva[656], ed è [5] in essa che si trova il genere connettivo degli dèi[657]; infine l’estremità inferiore viene denominata “volta subceleste”[658], ed è in essa che si trova il genere perfezionatore e convertitore degli dèi[659].

CXIII. Proclo, a questo punto[660], sembra strutturare il luogo sovraceleste in due forme differenti di ordinamenti, [10] cioè in quello dell’Intelletto custode e in quello degli dèi solamente intelligibili; e forse il limite inferiore degli <dèi> intelligibili, che è a contatto con la sommità degli dèi ad un tempo intelligibili e intellettivi, essendo in certo modo il medesimo per essenza, è ritenuto degno anche della medesima denominazione[661]: proprio come se si denominasse l’opinione irrazionale “immaginazione” o l’intelletto “processo di pensiero”, [15] guardando ad un aspetto o all’altro[662].

Dunque il luogo sovraceleste, verso il quale anche Urano tende, elevandola, la sua propria vita intellettiva, gli uni lo caratterizzano con simboli ineffabili[663], altri invece, pur avendolo denominato, ne hanno tralasciato la trattazione in quanto inconoscibile, poiché non erano in grado di dirne né forma né figura e aspetto; [20] d’altra parte, spintisi in avanti ancora più in alto di questo <luogo>, sono stati capaci di indicare il limite inferiore degli dèi intelligibili solamente per nome[664], mentre le entità poste al di là le significano solo per il tramite

μαίνουσιν· ἐπεὶ καὶ παρ᾽ αὐτοῖς τοῖς νοητοῖς τῶν θεῶν μόνος ὁ θεὸς οὗτος, ὁ συγκλείων τὸν πατρικὸν διάκοσμον, εἶναι [25] λέγεται παρὰ τοῖς σοφοῖς ὀνομαστός, καὶ ἡ θεουργία μέχρι ταύτης ἄνεισι τῆς τάξεως. ἐπεὶ τοίνυν τὰ πρὸ τοῦ Οὐρανοῦ τοιαύτην ἔλαχεν ὑπερβολὴν τῆς ἑνοειδοῦς ὑποστάσεως, ὡς τὰ μὲν εἶναι ῥητά τε ἅμα καὶ ἄρρητα καὶ φθεγκτὰ καὶ ἄφθεγκτα καὶ γνωστὰ καὶ ἄγνωστα διὰ τὴν πρὸς τὸ ἓν συγγένειαν, **[66]** εἰκότως ὁ Σωκράτης ἐπέχει τὸν περὶ ἐκείνων λόγον, ὡς καὶ τῶν ὀνομάτων οὐ πάντῃ καταδράττεσθαι τῆς ὑπάρξεως αὐτῶν δυναμένων, καὶ ὅλως τοῦ διακρίνεσθαι τῆς ἐκείνων ὑπάρξεως ἢ δυνάμεως τό τε ῥητὸν καὶ τὸ ἄρρητον [5] θαυμαστῆς τινος δεομένου πραγματείας. αἰτιᾶται γοῦν τὴν μνήμην, οὐ τοῖς μύθοις ἀπιστῶν τοῖς ἐπέκεινα τοῦ Οὐρανοῦ τιθεμένοις τινὰς πρεσβυτέρας αἰτίας καὶ οὐδὲν μνήμης ἀξίους αὐτοὺς νομίζων (αὐτὸς γὰρ ἐν Φαίδρῳ τὸν ὑπερουράνιον τόπον ἀνυμνεῖ), ἀλλ᾽ ὅτι μνημονευτὰ καὶ διὰ [10] φαντασίας ἢ δόξης ἢ διανοίας γνωστὰ τὰ πρώτιστα τῶν ὄντων οὐκ ἂν γένοιτο· τῷ γὰρ ἄνθει τοῦ νοῦ καὶ τῇ ὑπάρξει τῆς οὐσίας ἡμῶν αὐτοῖς συνάπτεσθαι πεφύκαμεν. καὶ τῆς ἀγνώστου φύσεως αὐτῶν αἴσθησιν δι᾽ ἐκείνων λαμβάνομεν. αὐτὸ δὴ οὖν τὸ ἐξῃρημένον αὐτῶν καὶ τῆς γνωστικῆς ἡμῶν καὶ [15] τῆς μνημονευτικῆς ζωῆς αἴτιον εἶναί φησιν ὁ Σωκράτης τοῦ μὴ δι᾽ ὀνομάτων τάξεως ἐκεῖνα ὀνομάζειν· οὐδὲ γὰρ δι᾽ ὀνο-

dell'analogia, in quanto sono indicibili e incoglibili. Dal momento che tra gli dèi intelligibili stessi solamente questo dio, che racchiude l'ordinamento paterno, [25] si dice che è nominabile presso i sapienti[665], anche la teurgia può elevarsi <solo> fino a questo ordinamento[666]. Pertanto poiché le entità anteriori a Urano hanno ottenuto in sorte una preminenza della loro sussistenza uniforme tale che alcune sono ad un tempo dicibili e indicibili, esprimibili e inesprimibili, conoscibili e inconoscibili per via della loro affinità naturale all'Uno, a ragione **[66]** Socrate[667] sospende il discorso intorno ad esse, in considerazione del fatto che anche i nomi non sono in grado di cogliere del tutto la loro realtà, e che in generale il discernere il carattere dicibile da quello indicibile della loro realtà o della loro potenza [5] richiede uno studio specifico straordinario. Certo è comunque che <Socrate> incolpa la memoria[668], non perché non presti fede ai racconti mitici che pongono al di là di Urano determinate cause più originarie e non perché non li ritenga affatto degni di menzione (infatti egli stesso nel *Fedro*[669] celebra il luogo sovraceleste), ma perché [10] i primissimi tra gli enti non potrebbero essere richiamabili alla memoria e conoscibili attraverso immaginazione, opinione o un processo di pensiero: infatti è con il "fiore dell'intelletto"[670] e con la vera realtà della nostra essenza che siamo per natura nella condizione di connetterci a loro, ed è attraverso i suddetti <strumenti> che noi giungiamo alla percezione della loro natura inconoscibile. Ebbene, è proprio la loro stessa natura trascendente sia rispetto alla nostra vita conoscitiva sia [15] a quella rammemorativa a essere causa, afferma Socrate, del fatto che quelli non si possono nominare attraverso una serie di nomi; ed in effetti non è per mezzo di nomi che essi per loro natura

μάτων γνωρίζεσθαι πεφύκασιν, ἀλλὰ οἱ θεολόγοι πόρρωθεν αὐτὰ σημαίνουσι ἐκ τῆς τῶν φαινομένων πρὸς ἐκεῖνα ἀναλογίας· εἰ δ' ἦσαν ὀνομασταὶ καὶ διὰ γνώσεως ληπταί, καὶ [20] περὶ ἐκείνων ἂν ἐποιησάμεθα τῆς ὀνομασίας λόγον.

CXIV. Ὅτι Ὅμηρος οὐκ ἄνεισιν ἐπέκεινα τῆς Κρονίας διακοσμήσεως, ἀλλὰ τὸ τοῦ δημιουργοῦ προσεχὲς αἴτιον ἀποφαινόμενος, Κρονίδην καλεῖ· τὰ δὲ σύστοιχα αὐτοῦ Ἥραν καὶ Ποσειδῶνα καὶ Ἅιδην· τὰ δ' ὑποβεβηκότα, «πατὴρ ἀνδρῶν [25] τε θεῶν τε» φησί· τὸν δὲ Κρόνον οὔτ' ἐνεργοῦντα οὔτε τι φθεγγόμενον εἰσάγει, ἀλλ' ὄντως «ἀγκυλομήτην», ὡς εἰς ἑαυτὸν ἐπεστραμμένον.

CXV. Ὅτι ὁ μὲν Ὀρφεὺς πολὺ τῆς τῶν μύθων ἐξουσίας ἀπολέλαυκεν, καὶ πάντα τὰ πρὸ τοῦ Οὐρανοῦ μέχρι **[67]** τῆς πρωτίστης αἰτίας ὀνόμασιν ἐδήλωσεν, καὶ αὐτὸ τὸ ἄρρητον καὶ τῶν νοητῶν ἑνάδων ἐκβεβηκὸς Χρόνον προσείρηκεν, εἴθ' ὅτι πάσης γενέσεως αἴτιον προϋπάρχον, εἴτε [ὅτι][27] τὰ ὄντως ὄντα γινόμενα παραδιδούς, ἵνα τὴν τάξιν ἐνδείξηται αὐ-

[27] Giustamente Pasquali espunge il tràdito ὅτι: l'errore si spiega bene alla luce del precedente εἴθ' ὅτι.

possono venir conosciuti, ma i teologi li significano da lontano a partire dall'analogia delle cose visibili con quelle entità. Se invece <quelle cause>[671] fossero nominabili e coglibili per via conoscitiva, anche [20] a proposito di quelle avremmo dovuto render conto della loro denominazione.

[Crono in Omero]

CXIV. Omero non si eleva al di là dell'ordinamento cronio, ma quando intende mostrare il principio causale prossimo del Demiurgo, chiama quest'ultimo "Cronide"[672], mentre i livelli a lui coordinati li chiama "Era", "Poseidone" e "Ade"; infine in riferimento a quelli a lui sottoposti, dice «Padre sia di uomini [25] sia di dèi»[673]. Crono, dal canto suo, egli lo introduce non nell'atto di compiere né di dire qualcosa, ma realmente come "*ankylomḗtēs*"[674] [lett. "dalla mente tortuosa/ricurva"], in considerazione del fatto che egli si è rivolto verso se stesso.

[Le entità anteriori a Urano in Orfeo, in Esiodo e negli *Oracoli Caldaici*]

CXV. Orfeo[675] ha tratto molto beneficio dalla licenza propria dei miti, ed ha indicato con nomi tutte le entità anteriori ad Urano fino **[67]** alla Primissima Causa, ed ha chiamato *Chrónos* [Χρόνος = "Tempo", deificato] l'Ineffabile stesso[676] che trascende anche le Enadi intelligibili[677], sia perché esso è Principio causale che preesiste ad ogni forma di generazione, sia in quanto <Orfeo> tramanda come generati gli enti autentici, al

τῶν [5] καὶ τὴν τῶν ὁλικωτέρων πρὸς τὰ μερικώτερα ὑπεροχήν, ἵνα ᾖ ταὐτὸν τὸ κατὰ χρόνον τῷ κατ᾽ αἰτίαν, ὥσπερ ἡ γένεσις τῇ τεταγμένῃ προόδῳ. ὁ δέ γε Ἡσίοδος καὶ σιγῇ πολλὰ σέβει καὶ τὸ πρῶτον ὅλως οὐκ ὠνόμασεν· ἀλλ᾽ ὅτι μὲν τὸ μετ᾽ ἐκεῖνο ἀπ᾽ ἄλλου προῆλθεν, δηλοῖ διὰ τοῦ·

[10] ἦ τοι μὲν πρώτιστα Χάος γένετο·

παντὶ γὰρ ἀδύνατον ἄνευ αἰτίου γένεσιν σχεῖν. ἀλλὰ τίς ὁ ὑποστάτης τοῦ Χάους, οὐκ εἴρηκεν, ἀμφοτέρους δὲ τοὺς πατέρας τῶν νοητῶν, τόν τε ἐξῃρημένον καὶ τὸν συντεταγμένον, σεσιώπηκεν· ἄρρητοι γάρ εἰσιν παντελῶς. ἀλλὰ καὶ ἐν τοῖς [15] ἐφεξῆς τῶν δύο συστοιχιῶν, τὰ μὲν τῷ ἑνὶ σύστοιχα σιωπῇ παραδίδωσι, τὰ δὲ τῇ ἀορίστῳ δυάδι μόνα διὰ τῆς γενεαλογίας ἐκφαίνει. καὶ διὰ ταῦτα νῦν τὸν Ἡσίοδον μνήμης ἠξίωσεν τὸν τὰ πρὸ τοῦ Οὐρανοῦ ὡς ἄρρητα ὄντα παραδραμόντα· καὶ γὰρ τὰ λόγια περὶ ἐκείνων ὡς ἀφθέγκτων [20] ἐνεδείξατο, καὶ προσέθηκεν «τὸ σῖγ᾽ ἔχε, μύστα»· καὶ αὐτὸς ἐν τῷ Φαίδρῳ τὴν νόησιν ἐκείνων μύησιν προσηγόρευσε καὶ «ἐποπτείαν», ἐν οἷς πολὺ καὶ σχεδὸν τὸ πᾶν ἔργον ἄρρητον καὶ ἄγνωστόν ἐστιν.

fine di mettere in luce il loro livello [5] e la preminenza delle entità più universali rispetto a quelle più particolari, e affinché ciò che è in modo temporale [*katà chrónon*] sia identico a ciò che è in modo causale, proprio come la generazione <è identica> alla processione ordinata[678]. Esiodo invece, a mio giudizio, venera molte entità con il silenzio e non ha assolutamente denominato il Primo Principio. Ma il fatto che ciò che viene dopo quello è proceduto da altro, egli lo mostra con le parole:

[10] «certo primissimamente Cháos fu generato»[679]:

infatti per ogni entità è impossibile avere generazione senza una causa. Ma chi sia colui che fa sussistere Cháos, <Esiodo> non lo ha detto, ed inoltre entrambi i Padri degli intelligibili, quello che li trascende e quello che risulta coordinato <ad essi>, li ha taciuti: infatti sono totalmente ineffabili[680]. Ma anche nei [15] versi immediatamente successivi, delle entità appartenenti alle due serie correlate, quelle corrispondenti all'Uno le comunica con il silenzio, mentre solamente quelle corrispondenti alla "Diade indefinita" le rivela attraverso la genealogia[681]. Ed è per questi motivi che ora[682] <Socrate>[683] ha ritenuto opportuno menzionare Esiodo che ha omesso le entità anteriori ad Urano in quanto le ha considerate ineffabili. Ed in effetti gli Oracoli[684] [20] hanno parlato di esse indicandole come inesprimibili ed hanno aggiunto l'espressione "mantieni il silenzio, o iniziato ai misteri [*mýstēs*]". E lo stesso Platone nel *Fedro*[685] ha denominato "iniziazione misterica" [*mýēsis*] e "visione ispirata" [*epopteía*][686] l'intellezione di quelle entità, nelle quali, in effetti, molto e pressoché l'intero operato è indicibile e inconoscibile.

CXVI. Ὅτι τοῦ περὶ θεῶν λόγου τριττοῦ ὄντος, τοῦ μὲν [25] φανταστικοῦ, οἷος ἦν ὁ Εὐθύφρων μάχας καὶ ἐπιβουλὰς θεῶν ἀλόγως φανταζόμενος, τοῦ δ' ἐπιστημονικοῦ, οἷος ἦν Σωκράτης, τοῦ δὲ δοξαστικοῦ μεταξὺ τούτων, ὅστις καὶ ἀπὸ τῆς δόξης τοῦ ὀνοματοθέτου ἐπὶ τὰς οὐσίας τῶν θεῶν ἐπιστημονικῶς ἄνεισιν καὶ ἔχει τινὰ καὶ πρὸς τὸν οἰησίσοφον [**68**] Εὐθύφρονα φανταστικὴν κοινωνίαν, ὁ Σωκράτης ὁρῶν πολλούς, ὥσπερ τὸν Εὐθύφρονα, βοσκηματώδεις ἔχοντας περὶ θεῶν ἐννοίας, κάτεισι μὲν αὐτὸς ἀπὸ τῆς ἐπιστημονικῆς ἐνεργείας ἐπὶ τὰ καταδεέστερα, ἀνατείνει δὲ τοὺς τῇ φαντασίᾳ κατόχους [5] ἐπὶ τὴν μέσην ἕξιν τῆς περὶ θεῶν ὑπολήψεως· καὶ διὰ τοῦτο αἰτιᾶται τούτου τὸν Εὐθύφρονα, οὐχ ὡς ἡγεμόνα τῆς γνώσεως ταύτης, ἀλλ' ὡς διὰ τῆς φανταστικῆς αὐτοῦ τερατολογίας ἀνεγείραντα τὸν Σωκράτην ἐπὶ τὴν ζήτησιν τῆς ἀληθείας.

[10] CXVII. Ὅτι ἔοικεν τὰ τέλη τῆς προτέρας πανταχοῦ διακοσμήσεως συνάπτειν τοῖς πρωτίστοις τῆς δευτέρας. ἀμέλει ὁ δεσπότης ἡμῶν Ἑρμῆς, μονὰς ὢν ἀρχαγγελική, θεὸς ἀνυμνεῖται· ὁ δὲ Πλάτων πᾶν τὸ μεταξὺ πλάτος θεῶν τε καὶ

[Le tipologie di discorso sugli dèi]

CXVI. Tre sono le tipologie di discorso intorno agli dèi, uno [25] immaginativo, come era Eutifrone[687] che immaginava in modo irrazionale battaglie e macchinazioni da parte di dèi, un altro scientifico, come era Socrate, infine poi uno opinativo, intermedio fra questi, <come> chi, cioè, dall'opinione dell'impositore dei nomi risale in modo scientifico fino alle essenze degli dèi ed al contempo possiede anche una certa **[68]** natura immaginativa in comune con Eutifrone tutto convinto della propria sapienza. Allora Socrate, vedendo molti che, come Eutifrone, possiedono nozioni grossolane intorno agli dèi, discende lui stesso dall'attività scientifica ai livelli di conoscenza inferiori, per poi elevare coloro che sono soggetti all'immaginazione [5] fino alla condizione intermedia della concezione concernente gli dèi; ed è per questo motivo che egli[688] presenta Eutifrone come il responsabile di ciò, non in quanto principale esponente di questo tipo di conoscenza, bensì in quanto attraverso i suoi immaginifici racconti di eventi portentosi spinge Socrate alla ricerca della verità.

[Sulla natura degli angeli, demoni ed eroi rispetto agli dèi]

[10] CXVII. È ragionevole che in ogni ambito i livelli terminali dell'ordinamento superiore siano uniti alle componenti primissime di quello inferiore. Per esempio il nostro signore Ermes, pur essendo una monade arcangelica, viene celebrato come dio[689]. D'altra parte Platone denomina "demoni" tutto il livello intermedio tra dèi e uomini; e questi sono demoni per natu-

ἀνθρώπων δαίμονας καλεῖ· καὶ οὗτοι μὲν φύσει, οἱ δὲ νῦν [15] «ἐκ τοῦ χρυσοῦ γένους δαίμονες» μνημονευόμενοι καὶ οἱ ἡμίθεοι ἥρωες οὐκ εἰσὶν φύσει δαίμονες καὶ ἥρωες (οὐ γὰρ ἀεὶ ἕπονται θεοῖς), ἀλλὰ σχέσει εἰσίν, ψυχαὶ οὖσαι κατὰ φύσιν γενέσει ἑαυτὰς ἐπιδιδοῦσαι, οἷος ἦν ὁ μέγας Ἡρακλῆς καὶ οἱ τοιοῦτοι. ἴδιον δὲ τῶν ἡρωϊκῶν ψυχῶν τούτων [20] τὸ μεγαλουργὸν καὶ ὑψηλὸν καὶ μεγαλοπρεπές, καὶ τοὺς τοιούτους ἥρωας δεῖ τιμᾶν καὶ ἐναγίζειν αὐτοῖς κατὰ τὰς τοῦ Ἀθηναίου ξένου παραγγελίας· «μετὰ θεοὺς» γάρ φησι, «καὶ τοῖς δαίμοσιν ὅ γ' ἔμφρων ὀργιάζοιτο ἄν, ἥρωσι δὲ μετὰ τούτους». τοῦτο γοῦν τὸ [25] ἡρωϊκὸν γένος τῶν ψυχῶν οὐκ ἀεὶ μὲν ἕπεται θεοῖς, ἄχραντον δέ ἐστιν καὶ νοερώτερον παρὰ τὰς ἄλλας ψυχάς, καὶ κάτεισι μὲν ἐπ' εὐεργεσίᾳ τοῦ τῶν ἀνθρώπων βίου, ἅτε μετέχον καὶ τῆς βριθούσης κάτω μοίρας, πολὺ δὲ τὸ ἀναγωγὸν καὶ εὐαπάλλακτον τῆς ὕλης ἔχουσι· διὸ καὶ ῥᾳδίως εἰς τὸ **[69]** νοητὸν ἀποκαθίστανται καὶ πολλὰς περιόδους ἐκεῖ διάγουσιν, ὥσπερ τὰ ἀλογωδέστερα τῶν ψυχῶν γένη ἢ οὐδ' ὅλως ἢ δυσχερῶς ἢ ἐπ' ἐλάχιστον εἰς τὸ νοητὸν ἀποκαθίστανται.

CXVIII. Ὅτι αὐτὸς μὲν ἕκαστος τῶν θεῶν ἀμιγῶς ἐξῄρηται [5] τῶν δευτέρων, καὶ τῶν δαιμόνων οἱ πρώτιστοι καὶ ὁλικώτεροι τῆς τοιαύτης ὑπερίδρυνται σχέσεως, πνεύματα δὲ περίγεια καὶ μερικὰ συλλαμβάνουσιν εἰς τινῶν γενέσεις, οὐχὶ

ra, mentre quelli che vengono menzionati ora[690] [15] come «demoni di stirpe aurea»[691] e gli eroi semidei non sono per natura demoni ed eroi (infatti non sono sempre al seguito di dèi), ma lo sono per condizione acquisita, in quanto sono anime che in conformità con la loro natura si dedicano all'ambito della generazione, come fu ad esempio il grande Eracle e quelli di simile natura. Caratteristica specifica di queste anime eroiche è [20] la grandezza delle loro imprese, l'elevatezza e l'alto valore, e bisogna onorare tali eroi e offrire loro sacrifici in base ai precetti dello Straniero di Atene[692]: «dopo gli dèi – egli afferma infatti – chi è davvero saggio dovrebbe celebrare ritualmente anche i demoni, poi dopo questi gli eroi». Questo [25] genere eroico di anime, comunque, non sempre è al seguito degli dèi, ma è incontaminato e più intellettivo rispetto alle altre anime, e discende per il beneficio arrecato alla vita propria degli uomini, in quanto partecipa anche del destino che fa gravare verso il basso, ma posseggono in larga misura la capacità di elevarsi e di liberarsi facilmente della materia: ecco perché **[69]** si ristabiliscono facilmente nell'intelligibile e trascorrono lassù molti periodi ciclici, e così, all'opposto, i generi di anima che sono caratterizzati da una natura più irrazionale o non riescono in assoluto a ristabilirsi nell'intelligibile o lo fanno con difficoltà oppure in minima misura.

CXVIII. Ogni singolo dio di per sé trascende senza alcuna commistione [5] quelli inferiori, e i primissimi e più universali tra i demoni sono posti al di sopra di questa nostra condizione, ma radunano gli spiriti che sono vicini alla terra e sono particolari, perché generino determinate creature: comunque essi non arrivano

φυσικὴν ποιούμενα πρὸς τὰ θνητὰ μῖξιν, ἀλλὰ κινοῦντα τὴν φύσιν καὶ τὴν δύναμιν αὐτῆς τελειοῦντα τὴν γόνιμον καὶ τὴν [10] ἀτραπὸν ἀναπλοῦντα τῆς γενέσεως καὶ πάντα τὰ ἐμπόδια συστέλλοντα. οἱ μῦθοι οὖν διὰ τῆς ὁμωνυμίας τὰ πράγματα συγκαλύπτουσι· τὰ γὰρ τοιαῦτα πνεύματα ὁμώνυμά εἰσιν τοῖς τῆς ἑαυτῶν σειρᾶς ἀρχικοῖς αἰτίοις θεοῖς· διό φασιν ἢ θεοὺς θνηταῖς ἢ θνητοὺς θεαῖς συμμιγῆναι· εἰ δ' ἠβούλοντο διαρρήδην [15] καὶ σαφῶς λέγειν, εἶπον ἂν ὅτι ἡ Ἀφροδίτη καὶ ὁ Ἄρης καὶ ἡ Θέτις καὶ οἱ ἄλλοι θεοὶ ἕκαστος ἄνωθεν ἀρχόμενος μέχρι τῶν τελευταίων προάγει τὴν οἰκείαν σειρὰν περιέχουσαν πολλὰς αἰτίας διαφερούσας ἀλλήλων τῇ οὐσίᾳ αὐτῇ, οἷον ἀγγελικὰς δαιμονίας, ἡρωϊκὰς νυμφικὰς καὶ τὰς τοιαύτας. [20] αἱ τοίνυν περιπέζιοι τῶν τάξεων τούτων δυνάμεις πολλὴν κοινωνίαν ἐνεστήσαντο πρὸς τὸ ἀνθρώπινον γένος· τὰ γὰρ τέλη τῶν πρώτων συμφύεται ταῖς τῶν δευτέρων ἀρχαῖς, καὶ ταῖς τε ἄλλαις κατὰ φύσιν αὐτῶν διεξαγωγαῖς συντελοῦσι καὶ δὴ καὶ ταῖς γενέσεσιν, καὶ διὰ τοῦτο δοκεῖ πολλάκις ἐκ [25] τῆς μίξεως αὐτῶν πρὸς τοὺς ἀνθρώπους γεννᾶσθαι ἥρωας, οἳ ἂν δοκῶσιν ἔχειν τι ὑπὲρ τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν πλεονέκτημα. συμπαθεῖ δὲ φυσικῶς οὐ μόνον τὸ τοιοῦτον δαιμόνιον γένος τοῖς ἀνθρώποις, ἀλλὰ καὶ ἄλλα γένη ἄλλοις, **[70]** ὥσπερ αἱ Νύμφαι, <ἄλλαι>[28] τοῖς δένδροις καὶ ἄλλαι ταῖς πηγαῖς καὶ ἄλλαι ταῖς ἐλάφοις ἢ ὄφεσιν. ἀλλὰ πῶς ἔσθ' ὅτε μὲν θεοὶ θνηταῖς λέγονται μίγνυσθαι, ἔσθ' ὅτε δὲ θεαῖς

[28] Integrazione proposta da Festa: cfr. Pasquali in app.

a unirsi fisicamente con gli esseri mortali, ma mettono in moto la natura, portando a compimento la sua potenza generativa, [10] dischiudendo la via della generazione e riducendo tutti gli ostacoli[693]. Dunque i miti occultano completamente le cose con il ricorso all'omonimia: infatti gli spiriti di tal sorta hanno lo stesso nome degli dèi princìpi causali posti a capo della loro propria serie; perciò affermano o che gli dèi si sono uniti carnalmente alle mortali o i mortali alle dee, ma se avessero inteso [15] parlare in modo esplicito e chiaro, avrebbero affermato che Afrodite, Ares e Teti e gli altri dèi, incominciando ciascuno dall'alto, guidano e fanno procedere[694] fino ai livelli più bassi <dell'universo> la propria catena che comprende in sé molteplici cause differenti fra loro nella loro stessa essenza, come per esempio quelle angeliche, demoniche, eroiche, quelle proprie delle Ninfe e le altre di tipo simile. [20] Pertanto di questi livelli le potenze che stanno in basso hanno istituito una notevole compartecipazione con il genere umano: infatti i livelli terminali delle entità superiori sono naturalmente unite ai principi di quelle immediatamente inferiori, e contribuiscono, oltre alle loro altre modalità naturali di esistenza, anche alle loro generazioni; per questo spesso sembra che [25] dalla loro unione con gli esseri umani vengano generati degli eroi, che sembrerebbero possedere una certa superiorità sulla natura umana. D'altronde non è solo tale genere demonico che ha una naturale affinità simpatetica con gli esseri umani, ma vi sono anche altri generi che ce l'hanno con altri, **[70]** come le Ninfe, alcune di esse con le piante, altre con le fonti ed altre ancora con i cervi o i serpenti. Ma come mai si dice che talvolta sono degli dèi a unirsi a <femmine> mortali, mentre

θνητοί; ἢ αἱ μὲν τῶν θεῶν πρὸς θεὰς κοινωνίαι θεοὺς [5] ὑφιστᾶσιν ἢ δαίμονας ἀϊδίους· τῶν δὲ ἡρωϊκῶν ψυχῶν διττὰ ἐχουσῶν εἴδη τῆς ζωῆς, τότε μὲν κατὰ τὸ ἐν ἑαυταῖς ἄρρεν καὶ τὸν τοῦ ταὐτοῦ κύκλον τὴν θεοπρεπῆ δύναμιν ἐπιδεικνυμένων, τότε δὲ κατὰ τὸ θῆλυ καὶ τὴν θατέρου περίοδον, ἀμφοῖν μὲν κατωρθωμένων, ἄσχετοι πρὸς τὴν γένεσιν ὑπάρχουσιν [10] καὶ νοοῦσαι τὰ πρὸ ἑαυτῶν καὶ προμηθούμεναι τῶν δευτέρων ἀσχέτως· ἀμφοῖν δὲ ἡμαρτημένων, οὐδὲν διοίσουσι τῶν ἀγελαίων ψυχῶν, παρ' αἷς καὶ ὁ ταὐτοῦ κύκλος πεπέδηται καὶ ὁ θατέρου παντοίας ὑπομένει κλάσεις τε καὶ διαστροφάς. ἀναγκαῖον ἄρα τὸν μὲν κατὰ φύσιν ἔχειν, τὸν δ' [15] ἐμποδίζεσθαι πρὸς τὴν οἰκείαν ἐνέργειαν· διὸ καὶ οἱ ἡμίθεοι, ὡς κατὰ τὸν ἕτερον τῶν κύκλων[29] ἀπὸ τῶν θεῶν ἐκλαμπομένων. ὅσοι μὲν οὖν τὸν ταὐτοῦ κύκλον εὔλυτον ἔχουσι καὶ πρὸς τὴν ἀναγωγὸν ζωήν εἰσιν ἐγηγερμένοι καὶ περὶ ταύτην ἐνθεάζουσιν, οὗτοι πατρὸς μὲν θεοῦ λέγονται τυχεῖν, μητρὸς [20] δὲ θνητῆς διὰ τὴν ἐπὶ θάτερα τῆς ζωῆς ἔλλειψιν· ὅσοι δ' αὖ ἔμπαλιν κατὰ τὴν θατέρου περίοδόν εἰσιν εὐκίνητοι καὶ περὶ τὰς πράξεις κατορθωτικοὶ καὶ ἐνθουσιαστικοί, τούτοις ὁ μὲν πατὴρ θνητός, ἡ δὲ μήτηρ θεά· ὡς δὲ συνελόντι φάναι, τὸ κατορθοῦν καθ' ἑκάτερον τὴν θείαν αἰτίαν ἐπιγράφεται, καὶ [25] τοῦ μὲν ταὐτοῦ κύκλου κρατοῦντος τὸ θεῖον ἄρρεν εἶναι λέ-

[29] Non mi sembra assolutamente indispensabile l'integrazione <τῶν> dopo κύκλων proposta da Festa ed accolta da Pasquali. Il senso comunque non cambia.

talaltra sono <maschi> mortali ad unirsi a dee?[695] Di certo le unioni degli dèi con le dee [5] fanno sussistere dèi o demoni eterni; invece dato che le anime degli eroi hanno due forme di vita, manifestando la potenza confacentesi ad un dio ora conformemente all'elemento maschile insito in esse e al Circolo dell'Identico, ora invece conformemente all'elemento femminile e al Circolo del Diverso[696], se entrambi questi elementi hanno operato con buon esito, esse risultano prive di relazione con la generazione [10] in quanto pensano le entità anteriori rispetto a loro ed al contempo si prendono cura in modo irrelato di quelle a loro inferiori; se invece entrambi non sono riusciti a svolgere la loro funzione, esse non differiranno in nulla dalla congerie delle anime, presso le quali il Circolo dell'Identico è stato intralciato ed al contempo quello del Diverso è soggetto ad ogni genere di fratture e di distorsioni. Quindi è necessario che l'uno sia conforme a natura, mentre l'altro [15] sia ostacolato in relazione alla sua specifica attività. Ecco perché esistono i semidei[697], a seconda che ad essere illuminato dagli dèi sia l'uno o l'altro dei due Circoli. Ebbene, a tutti quelli il cui Circolo dell'Identico procede agevolmente, che sono destati all'esistenza che eleva e sono ispirati in relazione ad essa, si dice che è toccato un dio come padre, [20] mentre una mortale come madre per il fatto che la loro vita è mancante in rapporto all'altro versante[698]; tutti quelli che invece, al contrario, hanno facilità nel procedere in base al Ciclo del Diverso e operano con buon esito e sono ispirati nell'ambito delle azioni, hanno per padre un mortale, mentre per madre una dea. Per dirla in breve, in tutti e due i casi l'aver successo viene ascritto alla causa divina, e [25] quando domina il Circolo dell'Identico si dice che l'elemento

γεται **[71]** καὶ πατρικόν, τοῦ δὲ θατέρου μητρικόν. ὅθεν δὴ καὶ ὁ Ἀχιλλεὺς ἐν ταῖς πράξεσι κατορθωτικὸς ὡς θεᾶς υἱός· δηλοῖ δ’ αὐτοῦ τὴν περὶ τὰς πράξεις προθυμίαν καὶ τὸ ἐν ᾅδου ὄντα ἐφίεσθαι τῆς μετὰ σώματος ζωῆς, ἵνα ἀμύνῃ τῷ πατρί. [5] Μίνως δὲ καὶ Ῥαδάμανθυς δίιοι, περιάγοντες ἑαυτοὺς ἀπὸ γενέσεως ἐπὶ τὸ ὂν καὶ τῆς διακοσμήσεως τῶν θνητῶν ἐφ’ ὅσον ἀναγκαῖον ἐφαπτόμενοι.

CXIX. Ὅτι εἰκότως οἱ ἥρωες ἔσχον τὴν ἐπωνυμίαν ἐκ τοῦ Ἔρωτος· εἴπερ ὁ μὲν Ἔρως «δαίμων μέγας», συνεργούντων [10] δὲ τῶν δαιμόνων οἱ ἥρωες τίκτονται· καὶ διότι ὁ Ἔρως ἐκ τοῦ Πόρου ἀμείνονος ὄντος καὶ τῆς Πενίας ὑποδοχῆς οὔσης καὶ χείρονος τεχθεὶς καὶ τοὺς ἥρωας ἀναλόγως ἐκ διαφερόντων παράγει γενῶν.

CXX. Ὅτι παρὰ Πλάτωνι τὸ «κομψὸν» δύο σημαίνει, τό [15] τε κομψὸν καὶ οἰκεῖον, καὶ πάλιν τὸ πιθανὸν καὶ ἀπατηλόν· τὸ δὲ κεκομψευμένον τὸ μεμηχανημένον.

divino è maschile **[71]** e paterno, mentre quando domina il Circolo del Diverso, si dice che è materno. Proprio in conseguenza di ciò, anche Achille, in quanto figlio di una dea, ha successo nelle sue azioni; ciò lo sta a dimostrare il suo ardore per quanto concerne le azioni e il fatto che, quando è nell'Ade, desidera ardentemente la vita congiunta al corpo, per poter difendere il padre[699]. [5] Dal canto loro Minosse e Radamanto sono figli di Zeus, poiché abbandonano l'ambito della generazione per volgersi all'essere e sono in contatto con l'ordinamento dei mortali solo nella misura del necessario.

CXIX. Gli eroi [*hérōes*] verosimilmente ebbero la loro denominazione da Eros[700]: se è vero che, da un lato, Eros è un «grande demone»[701], [10] dall'altro è con la cooperazione dei demoni che vengono generati gli eroi. Ecco perché Eros, che fu generato da *Póros* ["Espediente"/"Risorsa"], che è superiore, e *Penía* ["Povertà"], che è ricettacolo ed è inferiore,[702] in modo analogo anche gli eroi li introduce da generi differenti.

[Il senso del riferimento di Socrate al "*kompsón*" nel *Cratilo*]

CXX. In Platone il "*kompsón*" ["il carattere dell'eleganza/raffinatezza"][703] ha due significati: ciò che è [15] raffinato ed al contempo appropriato, e, all'opposto, ciò che è persuasivo e decettivo: ora, ciò che è risultato "raffinatamente elaborato" [*kekompseuménon*][704] <sta a indicare> ciò che è stato "ben escogitato" [*memēchanēménon*].

CXXI. Ὅτι ὥσπερ ἐν τῷ παντὶ καθαίρουσι μὲν καὶ ἄγγελοι τὰς ψυχάς, ἀποτέμνοντες τὰς ἐκ τῆς γενέσεως κηλῖδας καὶ ἀνάγοντες αὐτὰς πρὸς τοὺς θεούς, καθαίρουσι δὲ καὶ [20] δαίμονες πρόσυλοί τινες αἰκιζόμενοι τὰς εἰς τὴν ὕλην βλεπούσας ψυχὰς καὶ «γνάμπτοντες αὐτὰς ἐπ' ἀσπαλάθων» (ἃ δὴ καὶ περὶ τὸν Ἀρδιαῖον ἐν Πολιτείᾳ παραδέδονται δρῶντες)· οὕτως οἱ μὲν ἱερεῖς ἀγγελικῶς πᾶν τὸ ἐπίπροσθεν ἡμῖν πρὸς τὴν αἴσθησιν τῶν κρειττόνων ἀφαιροῦσιν, [25] οἱ δὲ σοφισταὶ διὰ τῶν ἐφ' ἑκάτερα ἐλέγχων γυμνάζοντες ἡμᾶς δαιμονίως τὴν ἐκ τῆς οἰήσεως βλάβην ἀποκόπτουσιν, οὐ τοῦτο ποιοῦντες ἵνα διὰ τῆς ἀπορίας ὠφελήσωσι τοὺς ἐλεγχομένους, **[72]** ἀλλὰ τῆς φανταστικῆς ζωῆς καὶ τῆς δοξομιμητικῆς ἕνεκα· ὑποδύονται γὰρ τοὺς ὄντως ἐπιστήμονας καὶ διαλεκτικούς. καὶ γὰρ καὶ οἱ τελευταῖοι δαίμονες θλίβουσι τὰς ψυχάς, οὐχ ἵνα ποιήσωσιν αὐτὰς ἐρασθῆναι τοῦ ὄντος, ἀλλ' [5] ἐπειδὴ φύσιν ἔλαχον τοιαύτην, φρουρητικὴν μὲν τῶν ἐνύλων καὶ εἰδωλοποιῶν κόλπων, κολαστικὴν δὲ τῶν ἐμπιπτουσῶν εἰς τὸν τόπον ἐκεῖνον ψυχῶν.

CXXII. Ὅτι πολλοὶ καὶ θεοὶ καὶ δαίμονες ἐκφῆναι τὴν τῶν θεῶν φύσιν ἀξιώσαντες καὶ τὰ προσήκοντα αὐτοῖς

[Sacerdoti e sofisti come demoni purificatori delle anime]

CXXI. Come nell'universo vi sono sia angeli che purificano le anime, asportando le "macchie"[705] prodotte <in esse> dalla generazione e facendole levare verso gli dèi, sia inoltre [20] determinati demoni connessi con la dimensione materiale che purificano quelle anime che volgono lo sguardo alla materia, torturandole e "torcendole su cespugli spinosi" (che sono appunto le cose che, come è stato tramandato nella *Repubblica*[706], essi fanno a Ardieo[707]); allo stesso modo i sacerdoti alla maniera degli angeli eliminano da noi tutto ciò che ci fa da ostacolo per la percezione delle realtà superiori; [25] mentre i sofisti, esercitandoci nelle confutazioni di ragionamenti fra loro contrapposti, alla maniera di demoni asportano il danno prodotto dalla presunzione di conoscenza, ma non fanno ciò con l'intento di giovare attraverso l'aporia a coloro che vengono confutati, **[72]** bensì avendo di mira la vita fatta di immagini apparenti e imitatrice di parvenze: infatti si fanno passare, camuffandosi, per individui realmente in possesso di conoscenza e dialettici. Ed in effetti anche i demoni di livello più basso affliggono le anime, non al fine di far loro amare l'essere, bensì [5] poiché hanno avuto in sorte una natura di tal sorta, cioè da un lato guardiana delle "cavità uterine"[708] avvolte nella materia e produttrici di parvenze, dall'altro punitrice delle anime che cadono in quel luogo.

[La rivelazione dei nomi divini da parte di dèi e demoni in connessione con i riti teurgici]

CXXII. Molti sono sia gli dèi sia i demoni che, avendo ritenuto opportuno rivelare la natura degli dèi, [10]

[10] ὀνόματα παρέδοσαν· οὕτω καὶ «τοῖς ἐπὶ Μάρκου γενομένοις θεουργοῖς» οἱ θεοὶ καὶ νοητὰς καὶ νοερὰς τάξεις ἐκφαίνοντες, ὀνόματα τῶν θείων διακόσμων ἐξαγγελτικὰ τῆς ἰδιότητος αὐτῶν παραδεδώκασιν, οἷς καλοῦντες ἐκεῖνοι τοὺς θεοὺς ἐν ταῖς προσηκούσαις θεραπείαις τῆς παρ᾽ αὐτῶν εὐηκοΐας [15] ἐτύγχανον. πολλαὶ δὲ καὶ δαιμόνων ἐπιφάνειαι τοῖς εὐμοιροτέροις τῶν ἀνθρώπων ὀνόματα κατεμήνυσαν αὐτοῖς συμφυόμενα τοῖς πράγμασι, δι᾽ ὧν τὴν περὶ τῶν ὄντων ἀλήθειαν τρανεστέραν ἐποίησαν.

CXXIII. Ὅτι τῶν ὀνομάτων τὰ μὲν ἐπὶ τοῖς ἀϊδίοις κεῖται [20] πράγμασι, τὰ δ᾽ ἐπὶ τοῖς φθαρτοῖς· τῶν δ᾽ ἐπὶ τοῖς ἀϊδίοις τὰ μὲν ὑπ᾽ ἀνθρώπων ἀπείργασται, τὰ δ᾽ ὑπὸ θειοτέρων αἰτιῶν· τῶν δ᾽ ὑπὸ θειοτέρας αἰτίας ἢ κατὰ ἄνθρωπον τὰ μὲν ὑπὸ θεῶν αὐτῶν ἐτέθη, τὰ δ᾽ ὑπὸ δαιμόνων· τῶν δ᾽ ὑπ᾽ ἀνθρώπων τὰ μὲν κατ᾽ ἐπιστήμην, τὰ δ᾽ ἄνευ ἐπιστήμης. τῶν [25] δ᾽ ἐπὶ τοῖς φθαρτοῖς τὰ μὲν κατὰ τέχνην, τὰ δ᾽ ἄνευ τέχνης· τῶν δ᾽ ἄνευ τινὸς τέχνης καὶ διανοίας τὰ μὲν κατὰ θείαν αἰτίαν ἄγνωστον, ἥτις ἐστὶν ἡ τύχη, ὥσπερ ὁ Ὀρέστης, τὰ δ᾽ ἄνευ τοιαύτης αἰτίας· τῶν δ᾽ ἄνευ αἰτίας τὰ μὲν κατ᾽ ἐλπίδα,

hanno trasmesso anche i nomi ad essi confacentisi[709]; così appunto gli dèi, rivelando "ai teurghi del tempo del regno di Marco"[710] sia i livelli intelligibili sia quelli intellettivi, hanno tramandato i nomi degli ordinamenti divini capaci di esprimere la specifica proprietà di questi ultimi, nomi con cui essi, invocando gli dèi nel corso dei propri riti cultuali, [15] ottenevano la loro benigna disposizione ad ascoltare. D'altra parte anche molte manifestazioni di demoni hanno reso noti ai più fortunati tra gli uomini nomi che si confanno alla natura delle cose stesse, attraverso i quali hanno reso più perspicua la verità concernente gli enti.

[Le diverse tipologie di nomi sulla base dei loro referenti e di chi li ha coniati, uomini o dèi]

CXXIII. Tra i nomi, alcuni sono posti in riferimento alle [20] cose eterne, altri a quelle corruttibili. Tra quelli posti in riferimento alle cose eterne, gli uni sono stati foggiati da esseri umani, altri invece da cause più divine[711]. Tra i nomi foggiati da una causa più divina rispetto a quella rappresentata dall'essere umano, gli uni sono stati posti dagli dèi stessi, mentre gli altri da demoni. Tra i nomi foggiati da esseri umani, gli uni sono secondo scienza, gli altri senza scienza. Tra quelli posti [25] in riferimento agli oggetti corruttibili, alcuni sono posti con competenza, altri senza competenza. Tra quelli posti senza un qualche tipo di competenza e riflessione, alcuni sono in base ad una causa divina inconoscibile, quale è la sorte, come il <nome> Oreste[712], altri invece sono privi di una simile causa. Tra quelli privi di una causa <di questo genere>, alcuni sono secondo un'aspettativa, **[73]** altri invece

[73] τὰ δὲ κατὰ μνήμην, τὰ δ' οὐδετέρως. τῶν δὲ κατὰ τέχνην ὀνομασθέντων τὰ μὲν ἐπὶ τοῖς οὖσι, τὰ δὲ ἐπὶ τοῖς γενομένοις, τὰ δ' ἐπὶ τοῖς μέλλουσιν· ἐπὶ μὲν τοῖς οὖσιν, οἷον ὁ Ἀριστοκλῆς Πλάτων μετωνόμασται, ἐπὶ δὲ τοῖς γενομένοις, [5] οἷον ὁ Ἀντίλοχος μετωνομάσθη Φιλοπάτωρ διὰ τὸ προκινδυνεῦσαι τοῦ πατρός, ἐπὶ δὲ τοῖς μέλλουσιν, οἷον εἴ τις διὰ μαθηματικῆς προγνοὺς τὸν ἑαυτοῦ παῖδα εὐκλεᾶ γενήσεσθαι, τοῦτον Περικλέα καλέσειεν.

ἔστιν δὲ καὶ μικτὸν γένος ὀνομάτων ἔκ τε τύχης καὶ [10] τέχνης, καὶ τοῦτο διττόν. τὸ μὲν γάρ ἐστιν, ὅταν τις γινώσκῃ μὲν τὴν τοῦ ὀνόματος δύναμιν, τὴν δὲ φύσιν ἀγνοῇ τοῦ πράγματος· ὁ γὰρ Ξάνθιππος, ὅτι μὲν τὸ ὄνομα τοῦτο ὁ Περικλῆς εὔκλειαν σημαίνει περιττήν, ἐγίνωσκεν, οὐκ ᾔδει δὲ τὸν ἑαυτοῦ παῖδα Περικλέα εὐκλεέστατον ἐσόμενον, ἵνα διὰ [15] τοῦτο οὕτως αὐτὸν ὀνομάσῃ. τὸ δ' ἔμπαλίν ἐστιν, ὅταν τις τὴν μὲν τοῦ ὀνόματος δύναμιν ἀγνοῇ, τὴν δὲ οὐσίαν τοῦ πράγματος γινώσκῃ, οἷον ὁ τὸν Θησέα μετονομάσας Ἡρακλέα· ἐγίνωσκε μὲν γὰρ ὅτι παραπλήσιος ἦν ὁ Θησεὺς τῷ Ἡρακλεῖ, ἠγνόει δὲ τὸ «Ἡρακλῆς» ὄνομα ὅτι ἐπὶ μόνου [20] ἥρμοζε τοῦ Ἡρακλέους διὰ τὸ τὴν Ἥραν αὐτῷ γενέσθαι αἰτίαν τῶν τοσούτων ἀγώνων καὶ τοῦ διὰ τῶν ἀγώνων ὕστερον κλέους.

sono posti in memoria <di qualcuno>[713], altri ancora secondo nessuna di queste due modalità. Tra i nomi che sono assegnati con competenza, alcuni sono posti in riferimento a cose del presente, altri a cose passate, altri ancora a cose future: per quanto riguarda quelli posti in riferimento al presente, un esempio è il nome "Aristocle" che è stato cambiato in "Platone"[714]; per quanto riguarda quelli posti in riferimento al passato, [5] un esempio è quello del nome *Antílochos* ["Antiloco"] che fu cambiato in *Philopátōr* ["Filopatore"][715], poiché affrontò il pericolo per il padre; per quanto riguarda poi quelli posti in riferimento al futuro, per esempio come se uno che per il tramite dell'astrologia ha in anticipo conoscenza del fatto che suo figlio diventerà *eukleḗs* ["illustre", "famoso"], lo chiamasse *Perikleḗs* ["Pericle"][716].

V'è poi anche un genere misto di nomi originati sia dal caso sia [10] con competenza, e questo è di due tipi. In effetti uno si ha allorché si conosca il significato del nome, ma si ignori la natura della cosa: Xantippo[717], in effetti, era a conoscenza del fatto che il nome "Pericle" significa "fama straordinaria" [*eúkleia perittḗ*], ma non sapeva che suo figlio Pericle sarebbe stato famosissimo, in modo da [15] potergli dare così tale nome. L'altro tipo si ha, al contrario, allorché si ignori il significato del nome, ma si conosca l'essenza della cosa, come per esempio nel caso di chi cambiò il nome "Teseo" in "Eracle"[718]: infatti sapeva che Teseo era affine a Eracle[719], ma ignorava che il nome "*Heraklês*" ["Eracle"] [20] era adatto solo a Eracle per il fatto che *Héra* ["Era"] fu per lui causa di così tante prove e del *kléos* ["gloria"] <che ottenne> in seguito grazie a tali prove[720].

CXXIV. Ὅτι αἱ τῆς ψυχῆς νοήσεις αἱ μὲν ἐπὶ τῶν ὅλων μένουσιν καὶ ταῦτα περιλαμβάνουσιν, αἱ δὲ ἐπὶ τῶν μερικωτέρων [25] γενῶν ἐνεργοῦσι μόνον, αἱ δὲ καὶ [ἔτι][30] ἐπὶ τῶν ἰδίως ἀτόμων [τὰ θεῖα νοήματα][31] πολυπραγμονοῦσιν. παράδειγμα τοῦ μὲν πρώτου οἱ τὰς Κρονίας καὶ τὰς φρουρητικὰς θεωροῦντες **[74]** σειράς, τοῦ δὲ δευτέρου οἱ τὰ ὑπερουράνια καὶ «τὸν ἐκεῖ πτηνὸν ἅρμα Δία ἐλαύνοντα» κατανοοῦντες, τοῦ δὲ τρίτου οἱ τὰς ἐξ ἡλίου καὶ σελήνης προϊούσας εἰς τὴν γένεσιν ποιήσεις παρατηρητικῶς φιλοκρινοῦντες.

[5] CXXV. Ὅτι ἀνθρώπων ἐστὶν ἐκτετοπισμένων τῆς καθ' ἡμᾶς οἰκουμένης τὸ μήτε ἥλιον μήτε σελήνην θεοὺς ὑπολαμβάνειν μήτε τοὺς ἄλλους οὐρανίους προσκυνεῖν σωτῆρας ὄντας ἡμῶν καὶ προστάτας, καὶ ἀναγωγοὺς μὲν τῶν ἀθανάτων ψυχῶν, δημιουργοὺς δὲ καὶ ὑποστάτας τῶν θνητῶν. εἰ δὲ [10] τοῦτ' ἀδύνατον ἀνθρώπους ὄντας ἔξω που τῆς οἰκουμένης εἶναι, ψυχῶν ἂν ἔγωγε φαίην εἰς αὐτὸν τὸν Τάρταρον καὶ τὸ ἀφεγγέστατον τοῦ παντὸς καὶ ἀτακτότατον ἐπειγομένων τὴν τοιαύτην τόλμαν καὶ τὴν παράλογον ταύτην οἴησιν πρὸς τοὺς οὐρανίους ἀποθρασυνομένην θεούς. ἀλλ' οὗτοι μὲν [15] ἔστωσαν ὅπουπερ ἐτάχθησαν ὑπὸ τῆς Δίκης.

[30] Espunzione di Pasquali.

[31] Pasquali espunge il testo, che, in effetti non ha senso nel presente contesto. Su ciò si veda il commento alla traduzione.

CXXIV. Delle intellezioni proprie dell'anima, alcune permangono fisse sulle entità universali e le comprendono, mentre altre [25] operano esclusivamente su generi più particolari, e altre ancora si dedicano ad indagare quelle entità che sono specificamente individuali[721]. Esempio del primo tipo sono coloro che contemplano le **[74]** catene cronie e guardiane, del secondo invece coloro che rivolgono il pensiero alle entità sovracelesti e a «Zeus che conduce lassù un carro alato»[722], infine esempio del terzo tipo sono coloro che con attenta osservazione distinguono in modo preciso gli influssi produttivi che procedono dal sole e dalla luna nell'ambito della generazione[723].

[Bisogna venerare le divinità celesti encosmiche]

[5] CXXV. È proprio di uomini che sono al di fuori dei confini del nostro mondo abitato il non considerare dèi né il Sole né la Luna e il non venerare le altre divinità celesti che sono nostre salvatrici e patrone, e, da un lato, elevatrici delle anime immortali, dall'altro artefici e mantenitrici di esseri mortali. Ma posto che [10] sia impossibile esistano uomini che stanno in qualche modo al di fuori dei confini del nostro mondo abitato, comunque io personalmente direi che tale ardire e questa convinzione contraria a ragione, convinzione che è impudentemente tracotante nei confronti degli dèi celesti, sono proprie di anime che si precipitano verso il Tartaro stesso e verso ciò che v'è in assoluto di più buio e di più disordinato nell'universo. Ma, in ogni caso, costoro [15] hanno avuto dimora proprio là dove sono stati posti a risiedere da Dike.

CXXVI. Ὅτι οὐ μόνον ἐπὶ τῶν ἐμφανῶν, ἀλλὰ ἐπὶ τῶν ὑπερουρανίων καὶ νοερῶν καὶ νοητῶν αἰτίων τὸ «θεὸς» ὄνομα εὐλόγως κεῖται. τὸ γὰρ αὐτὸ τάχος, φησὶν ὁ ἐν Πολιτείᾳ Σωκράτης, καὶ ἡ αὐτὴ βραδυτὴς [20] ἐν τοῖς νοητοῖς ἀριθμοῖς· διὸ καὶ τοὺς ἀπολύτους τῶν ὅλων ἡγεμόνας ὑπερκοσμίους ὄντας «πτηνὸν ἅρμα ἐλαύνειν» ἐν Φαίδρῳ ἐμυήθημεν, καὶ πρὸ τούτων τοὺς νοεροὺς θεοὺς ἐφ᾽ ἁρμάτων τοιούτων ἡνιοχεῖν οἱ θεολόγοι φασίν, αὐτόν τε τὸν Οὐρανὸν τὸν συνοχέα τῶν [25] νοερῶν θεῶν καὶ συνεκτικὸν ἐν περιφορᾷ τὴν νόησιν ἔχειν, τάς τε πρὸ τούτου νοερὰς αἰτίας καὶ ταύτας ἀφθέγκτους οὔσας ταχεῖαν καὶ ἄχρονον ἔχειν τὴν κίνησιν· «θοὰς» γὰρ αὐτὰς καὶ τὰ λόγια καλεῖ, καὶ προϊούσας ἀπὸ τοῦ πατρὸς «θέειν» ἐπ᾽ αὐτόν· ὁ δ᾽ Ὀρφεὺς περὶ τοῦ κρυφίου [30] διακόσμου τῶν θεῶν οὕτως ἔφη·

> **[75]** τὸ δ᾽ ἀπειρέσιον κατὰ κύκλον
> ἀτρύτως ἐφορεῖτο.

δυνατὸν δὲ καὶ ἕτερον τρόπον τὸ ὄνομα τοῦτο διερμηνεύειν· τοὺς γὰρ ποιητικοὺς καὶ δημιουργικοὺς δηλοῖ τῶν πάντων αἰτίους· [5] τὸ γὰρ «θεῖναι» καὶ «θήσω» εἰς τὸ ποιεῖν μεταλαμβάνεται.

CXXVII. Ὅτι οὐδὲν ἀμενηνὸν οὐδὲ ἀδρανὲς ἐν θεοῖς, ἀλλὰ πάντα ἐκεῖ ἐνεργῆ, καὶ ζωαί εἰσιν ζέουσαι καὶ αἰωνίως ἐνεργοῦσαι.

[Etimologia del nome *theós* ("dio")]

CXXVI. Non è solo in riferimento alle cause visibili, ma anche a quelle sovracelesti, intellettive e intelligibili che con buona ragione il nome *theós* ["dio"] è posto[724]. Infatti, afferma Socrate nella *Repubblica*, la velocità in sé e la lentezza in sé [20] si trovano tra i numeri intelligibili[725]: ecco perché nel *Fedro* siamo stati iniziati al fatto che gli dèi non-vincolati capi dell'universo, che sono ipercosmici, «guidano un carro alato»[726], e prima di questi gli dèi intellettivi, dicono i teologi[727], tengono le redini su carri di tal sorta, e Urano stesso, che è connettore [25] degli dèi intellettivi, esercita appunto come connettivo, in un movimento di rivoluzione, la sua intellezione, ed al contempo le cause intellettive che sono anteriori a questo <dio>[728] e che, in quanto tali, sono inesprimibili, sono dotate del movimento veloce e senza tempo. In effetti anche gli Oracoli[729] le denominano "veloci" ["*thoaí*"], e <dicono che>, procedendo dal Padre[730], "corrono" ["*théein*"] a lui; Orfeo, dal canto suo, [30] così ha detto dell'ordinamento celato degli dèi[731]:

> **[75]** «e lungo un cerchio senza fine
> senza posa era in movimento»[732].

Inoltre è possibile interpretare questo nome anche in un modo diverso: esso infatti indica le cause produttrici e demiurgiche di tutte le cose. [5] Infatti il termine "*theînai*" ["porre"] e il termine "*thḗsō*" ["porrò"] possono essere intesi nel senso di "fare"[733].

CXXVII. Non v'è nulla di fievole e privo di forza negli dèi, ma tutto lassù è attivo, e sono vite che ribollono e operano in eterno.

CXXVIII. Τῶν τοίνυν μετὰ θεοὺς γενῶν ἀεὶ μὲν αὐτοῖς [10] ἑπομένων, συναπεργαζομένων δὲ τὰς περικοσμίους ποιήσεις ἄνωθεν ἄχρι τῶν ἐσχάτων, τὰ μέν ἐστιν ἐκφαντορικὰ [τῆς γενέσεως, τὰ δὲ διαπορθμευτικὰ][32] τῆς ἑνώσεως, τὰ δὲ διαπορθμευτικὰ τῆς δυνάμεως, τὰ δὲ τῆς γνώσεως τῶν θεῶν καὶ τῆς νοερᾶς οὐσίας προκλητικά. τούτων δὲ τὰ μὲν ἀγγελικὰ [15] προσαγορεύουσιν οἱ τὰ θεῖα δεινοί, κατ᾽ αὐτὴν τὴν ὕπαρξιν τῶν θεῶν ἱστάμενα καὶ τὸ ἑνοειδὲς τῆς φύσεως σύμμετρον ποιοῦντα τοῖς δευτέροις· διὸ καὶ τὸ ἀγγελικὸν φῦλον ἀγαθοειδές ἐστιν ὡσὰν τὴν κρύφιον ἀγαθότητα τῶν θεῶν προφαῖνον. τὰ δὲ δαιμόνια καλοῦσιν ὡς τὴν μεσότητα συνδέοντα [20] τῶν ὅλων καὶ τὴν θείαν δύναμιν μερίζοντα καὶ προάγοντα μέχρι τῶν τελευταίων· «δαῖσαι» γάρ ἐστιν τὸ μερίσαι· τοῦτο δὲ τὸ γένος πολυδύναμόν ἐστι καὶ πολυμερές, ὡς καὶ τοὺς ὑλαίους καὶ καταγωγοὺς τῶν ψυχῶν δαίμονας ἐσχάτους ὑποστῆσαι καὶ εἰς τὸ μερικώτατον προελθεῖν τῆς ἐνεργείας [25] εἶδος καὶ πρόσυλον. τὰ δ᾽ ἡρωϊκά, τὰς μὲν ἀνθρωπίνας ψυχὰς εἰς ὕψος αἴροντα καὶ ἀνάγοντα δι᾽ ἔρωτος, νοερᾶς δὲ ζωῆς χορηγὰ καὶ μεγαλουργοῦ καὶ μεγαλόφρονος καὶ ὅλως

[32] Espunzione di Pasquali: il testo interpolato potrebbe essere spiegato come errore di trascrizione in fase di copiatura del codice.

[I generi successivi agli dèi: “demonico” ed “eroico”, loro etimologia e natura]

CXXVIII. Pertanto tra i generi che vengono dopo gli dèi, generi che da un lato sempre li [10] seguono e dall’altro cooperano <con essi> nelle produzioni pericosmiche dall’alto fino a quelle di grado più basso, alcuni sono rivelatori [della generazione, altri invece sono trasmettitori][734] dell’unità, altri sono trasmettitori della potenza, altri ancora poi sono capaci di suscitare la conoscenza degli dèi e dell’essenza intellettiva. Di questi, poi, [15] coloro che sono esperti di questioni concernenti il divino chiamano gli uni “angelici”, in quanto sono costituiti in modo conforme alla realtà stessa degli dèi e rendono il carattere uniforme della <loro> natura proporzionalmente commisurato alle entità di grado più basso. Ecco perché la stirpe angelica è di forma simile al Bene, in quanto spinge la bontà segreta degli dèi a manifestarsi. Altri generi poi li chiamano “*daimónia*” [“demonici”] in considerazione del fatto che legano insieme la dimensione mediana [20] dell’universo, ripartiscono la potenza divina e la fanno procedere fino ai gradi più bassi: in effetti il ripartire è “*daîsai*” [“dividere”]; inoltre questo genere è dotato di molte potenze ed è costituito da molteplici raggruppamenti, così da dare esistenza per ultimi anche ai demoni che sono connessi alla materia e che fanno discendere[735] le anime, e da procedere verso la [25] forma di attività in assoluto più particolare e connessa con la materia. Infine altri generi ancora li <chiamano> “*herōiká*” [“eroici”], in quanto, da un lato, sollevano [“*aíronta*”] e innalzano le anime umane alla massima elevazione mediante l’“*éros*” [“amore”], dall’altro in quanto sono dispensatori di vita intellettiva, magnifica

[76] ἐπιστρεπτικὴν κληρωσάμενα τάξιν καὶ πρόνοιαν καὶ τὴν πρὸς τὸν θεῖον νοῦν συγγένειαν, εἰς ὃν καὶ ἐπιστρέφει τὰ δεύτερα· διὸ καὶ τὴν ἐπωνυμίαν ἔλαχε ταύτην, ὡς «αἴρειν» καὶ ἀνατείνειν τὰς ψυχὰς ἐπὶ θεοὺς δυνάμενα. ταῦτα δὲ τὰ τριπλᾶ [5] γένη μετὰ θεοὺς ἐξήρτηται μὲν αὐτῶν ἀεί, διῄρηται δ' ἀπ' ἀλλήλων· καὶ τὰ μὲν αὐτῶν ἐστιν νοερὰ κατ' οὐσίαν, τὰ δὲ ἐν λογικαῖς οὐσίωται ψυχαῖς, τὰ δὲ καὶ ἐν ἀλόγοις καὶ φανταστικαῖς ὑφέστηκε ζωαῖς, καὶ δῆλον ὅτι τὰ μὲν νοερὰ φρόνησιν ἔλαχεν ὑπεραίρουσαν τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν, αἰωνίως [10] συνημμένην τοῖς νοουμένοις, τὰ δὲ λογικὰ διεξοδικῶς κατὰ τὴν φρόνησιν ἐνεργεῖ, τὰ δ' ἄλογα φρονήσεώς ἐστιν ἄμοιρα· τῇ γὰρ ὕλῃ καὶ τοῖς ἀφεγγεστάτοις τοῦ παντὸς ἐποικεῖ καὶ συνδεῖ τὰς ψυχὰς τοῖς εἰδωλοποιοῖς κόλποις καὶ ἄγχει τὰς εἰς ἐκείνην τὴν χώραν ὑπενεχθείσας, ἕως ἂν ἐκτίσωσιν τὴν [15] προσήκουσαν δίκην. τὰ γοῦν τρία ταῦτα γένη τὰ κρείττονα ἡμῶν νῦν ὁ Σωκράτης «δαίμονας» καλεῖ. εἰ δὲ τὸ ἔνυλον τῶν δαιμόνων φῦλον ἀπᾴδει πρὸς τὴν ἐτυμηγορίαν, μὴ θαυμάσῃς· καὶ γὰρ ὑπερέχον ἐστὶ τοῦτο, καὶ ἴσως παρὰ τὸ «δαίω» τὸ «μερίζω» ὡς χαῖρον τῷ μερισμῷ.

e generosa, ed in generale **[76]** in quanto è stato assegnato loro in sorte un livello convertitore, una cura provvidente e la natura congenere all'intelletto divino, verso il quale fanno appunto volgere indietro anche le entità inferiori: ecco perché hanno avuto in sorte questa denominazione, in considerazione del fatto che sono capaci di "*aírein*" ["sollevare"], cioè[736] di far tendere in alto le anime verso gli dèi. Inoltre questi triplici [5] generi che vengono dopo gli dèi, pur dipendendo sempre da loro, risultano comunque distinti gli uni dagli altri. E di essi gli uni sono intellettivi per essenza, gli altri sono sostanzializzati in anime razionali, altri ancora sono venuti a sussistere in vite irrazionali e immaginative, ed è evidente che quelli intellettivi sono stati dotati di un'intelligenza che sopravanza la natura umana, intelligenza che risulta eternamente [10] connessa con gli oggetti di pensiero, mentre quelli razionali operano in base alla loro intelligenza in modo analitico; infine quelli irrazionali non sono partecipi di intelligenza: infatti hanno la loro dimora nella materia e nella dimensione più oscura dell'universo, legano le anime alle cavità uterine[737] produttrici di mere immagini e tengono serrate quelle che sono state trascinate giù in quella regione, finché non abbiano pagato per intero la [15] pena che spetta loro. Ad ogni modo questi tre generi a noi superiori sono quelli che Socrate ora[738] denomina "*daímones*" ["demoni"]. D'altra parte, se la stirpe dei demoni connessa con la materia non si accorda con la spiegazione etimologica, non ci si deve meravigliare: in effetti anche questa <stirpe> è comunque posta al di sopra <di noi>, e forse accanto a "*daíō*" ["divido"] v'è anche "*merízō*" ["ripartisco", "distribuisco"], in considerazione del fatto che si compiace della partizione ["*merismós*"][739].

[20] CXXIX. Ὅτι τριττῆς οὔσης τῆς ὑπάρξεως τῶν κρειττόνων ἡμῶν γενῶν, νοερᾶς λογικῆς φανταστικῆς, ἀναλογεῖ τὸ μὲν χρυσοῦν γένος τῇ νοερᾷ· ὁ γὰρ χρυσὸς ἀνεῖται τῷ πρωτίστῳ τῶν κόσμων καὶ «ἐμπυρίῳ καὶ νοερῷ», φασὶν οἱ θεολόγοι· τὸ δ' ἀργυροῦν τῇ λογικῇ· καὶ γὰρ ὁ ἄργυρος τῷ μέσῳ καὶ [25] αἰθερίῳ κόσμῳ ἀναλογεῖ· τὸ δὲ χαλκοῦν τῇ ἀλόγῳ καὶ φανταστικῇ· καὶ γὰρ ἡ φαντασία νοῦς ἐστιν μορφωτικός, ἀλλ' οὐ καθαρός, ὥσπερ καὶ ὁ χαλκὸς χρυσοῦ δοκῶν ἔχειν χροιάν, πολύ γε τὸ γήινον ἔχει καὶ ἀντίτυπον καὶ πρὸς τὰ στερεὰ καὶ αἰσθητὰ συγγενές· διὸ καὶ ἀναλογεῖ τῷ «πολυχάλκῳ οὐρανῷ» **[77]** καὶ «χαλκέῳ», ὅς ἐστιν ὁ αἰσθητός, οὗ καὶ ὁ προσεχὴς δημιουργὸς χαλκεύειν παραδέδοται. καὶ ταῦτα μὲν τὰ τριττὰ γένη τῶν δαιμόνων, οἷς ἀνάλογον τὸ χρυσοῦν τε καὶ ἀργυροῦν καὶ χαλκοῦν γένος· τὸ δὲ τέταρτον καὶ ἡρωϊκὸν γένος τινῶν μέν [5] ἐστιν καταδεέστερον τῶν εἰς τὰ εἰρημένα τρία γένη τελούντων, τινῶν δὲ κρεῖττον. πράξεως μὲν γὰρ ἐφάπτεται τὸ ἡρωϊκὸν γένος, κἂν τῆς τῶν δευτέρων προνοίας καὶ τῆς ἀσχέτου ζωῆς ὑφεῖται, ἔχει δὲ τὸ μεγαλουργόν, καὶ τὸ μεγαλοπρεπὲς τῆς οἰκείας ἀρετῆς ἐνδείκνυται. τὸ δὲ πέμπτον καὶ [10] πολυπαθὲς ἀνθρώπινον γένος, ὅπερ τῷ «πολυκμήτῳ» ἀπεικάζεται σιδήρῳ καὶ μέλανι διὰ τὸ τῆς ζωῆς ὑλαῖον καὶ ἀφεγγές, τὰς δὲ πράξεις πλημμελεῖς ἐπιδείκνυται διαστρόφους οὔσας καὶ ἀλόγους.

CXXX. Ὅτι περὶ δαιμόνων καὶ περὶ ἡρώων νῦν [15] ὁ Πλάτων ἐπισκέπτεται οὐ τῶν κατὰ σχέσιν, ἀλλὰ τῶν ἐπέκεινα τῆς

[20] CXXIX. Dal momento che di tre specie è la forma di realtà che appartiene ai generi a noi superiori, cioè intellettiva, razionale e immaginativa, analogo a quella intellettiva è il genere aureo[740]: infatti l'oro rinvia al primissimo degli ordini, ad un tempo "empireo ed intellettivo", dicono i teologi[741]; il genere argenteo <rinvia> a quella razionale: ed infatti l'argento [25] è analogo al cosmo mediano ed etereo; infine quello bronzeo è analogo alla forma di realtà irrazionale e immaginativa: ed infatti l'immaginazione è un intelletto che dà forma, ma non puro, proprio come anche il bronzo che sembra avere il colore dell'oro, ma possiede in realtà molto di materia terrosa, di rigido e di affine alle cose solide e sensibili: ecco perché ha analogia con il «cielo tutto di bronzo» **[77]** e «bronzeo»[742], che è il cielo sensibile, il cui diretto Demiurgo è stato tramandato appunto come il fabbro. Questi sono i tre generi di demoni ai quali sono rispettivamente analoghi il genere aureo, quello argenteo e quello bronzeo. Dal canto suo, il quarto genere, quello degli eroi, [5] è inferiore rispetto ad alcuni tra quelli che rientrano nei tre generi sopra menzionati, mentre è superiore ad altri. Infatti è all'azione che il genere eroico è vincolato, e anche se deve sottostare alla cura provvidenziale rivolta alle entità inferiori e alla vita irrelata, ha però la capacità di compiere grandi imprese e mostra così l'alto valore della sua propria virtù. Infine il quinto genere, [10] soggetto a molteplici turbamenti, è quello umano, che viene paragonato al ferro "assai lavorato" ["*polýkmētos*"][743] e nero per via del carattere materiale e oscuro della sua vita, ed inoltre mostra come le sue azioni siano sconvenienti perché sono distorte e irrazionali.

CXXX. Sono i demoni e gli eroi che [15] Platone prende ora[744] in esame, non quelli che lo sono per condizio-

οὐσίας ἡμῶν· ἀλλ᾽ ἐξ ἀναλογίας ἀπὸ τῶν κατὰ σχέσιν ἀνατρέχει ἐπὶ τοὺς ὑψηλούς, τὸ δ᾽ ὑλαῖον γένος τῶν δαιμόνων παρατρέχει.

CXXXI. Ὅτι τὸ ἐν τῇ ἀρχαίᾳ φωνῇ τοὺς δαίμονας «δάμονας» [20] λέγεσθαι δηλοῖ ὅτι τῷ «α» ἀντὶ τῆς «αι» ἐχρῶντο.

CXXXII. Ὅτι ἐοίκασιν αἱ μὲν συλλαβαὶ καὶ τὰ στοιχεῖα τὸν τῆς οὐσίας λόγον ἔχειν ἐν τοῖς ὀνόμασιν, αἱ δ᾽ ὀξύτητες καὶ βαρύτητες δυνάμεις εἶναί τινες τῶν ὀνομάτων.

CXXXIII. Ὅτι ὁ ἐν ἡμῖν νοῦς Διονυσιακός ἐστιν καὶ [25] ἄγαλμα ὄντως τοῦ Διονύσου. ὅστις οὖν εἰς αὐτὸν πλημμελῇ καὶ τὴν ἀμερῆ αὐτοῦ φύσιν διασπᾷ Τιτανικῶς διὰ τοῦ πολυσχιδοῦς ψεύδους, οὗτος δηλονότι εἰς αὐτὸν τὸν Διόνυσον **[78]** ἁμαρτάνει, καὶ μᾶλλον τῶν εἰς τὰ ἐκτὸς τοῦ θεοῦ ἀγάλματα πλημμελούντων, ὅσον ὁ νοῦς μᾶλλον τῶν ἄλλων συγγενής ἐστι τῷ θεῷ.

CXXXIV. Ὅτι τὰ ὁλικώτερα τῶν θεῶν γένη μᾶλλον δυνάμεθα [5] νοεῖν ἤπερ τὰ μερικώτερα. ἐπὶ γὰρ τῶν ἡγεμονικῶν καὶ ἀρχικῶν θεῶν <διὰ>[33] τὸ ὁλικὸν αὐτῶν τῆς ὑποστάσεως καὶ ἐπὶ πάντα διατεῖνον σαφέστερον ἀντιλαμβανόμεθα τῆς

[33] Integrazione proposta da Crönert: cfr. Pasquali in app.

ne acquisita, bensì quelli che sono al di là della nostra essenza; ma per analogia risale dai demoni per condizione acquisita a quelli elevati, mentre tralascia il genere dei demoni connesso alla materia.

CXXXI. Il fatto che nella lingua antica i "*daímones*" ["demoni"] [20] venissero detti "*dámones*" mostra che si usava la "*ā*" invece del dittongo "*ai*"[745].

CXXXII. Le sillabe e le lettere sembrano svolgere nei nomi la funzione dell'essenza, mentre gli accenti acuti e gravi sembrano essere determinate potenze dei nomi[746].

[Natura dell'intelletto umano e sua capacità di cogliere la realtà divina]

CXXXIII. L'intelletto in noi è dionisiaco ed è [25] realmente immagine di Dioniso. Dunque chi commette oltraggio verso di esso e smembra, alla maniera dei Titani, la sua natura indivisibile con l'assai frammentata menzogna, costui, manifestamente, **[78]** pecca nei confronti dello stesso Dioniso, ed in misura tanto maggiore rispetto a coloro che commettono oltraggio nei confronti delle rappresentazioni esteriori del dio, quanto l'intelletto, a sua volta, è in misura maggiore affine al dio rispetto alle altre cose.

CXXXIV. I generi più universali degli dèi siamo in grado [5] di concepirli in misura maggiore rispetto a quelli più particolari. Infatti perveniamo più chiaramente alla conoscenza degli dèi egemoni e sovrani[747], in virtù della natura universale della loro forma di sussistenza, che

γνώσεως ἤπερ ἐπὶ τῶν ἀπολύτων, καὶ τὸν μέγιστον Δία <διὰ τὸ>[34] χορηγὸν εἶναι τοῦ ζῆν πᾶσιν καὶ δημιουργὸν ῥᾷον μανθάνομεν [10] ἤπερ τὸ<ν>[35] μόνοις τοῖς οὐρανίοις τὸ ζῆν παρέχοντα· καὶ ὅτι εἷς μὲν ὁ δημιουργὸς ὅλος πᾶσι δῆλον, ὅτι δὲ τρεῖς οἱ μερικώτεροι, τοῦτο ἐργῶδες νοῆσαι.

CXXXV. Ὅτι ἕκαστος τῶν θεῶν, καθ᾽ ὅσον ἑαυτὸν γινώσκει καὶ τὰ ἄλλα πάντα θεῖα γένη καὶ μετέχει πάντων καὶ [15] ἀφώρισται κατὰ τὴν ἰδίαν ὕπαρξιν, κατὰ τοσοῦτον ὑπόστασιν παρέχεται τοῖς θείοις ὀνόμασιν, ἅπερ ἡμῖν ἐστιν ἄγνωστα καὶ ἄφθεγκτα, εἴπερ ψυχικῶς ἐν ἡμῖν πάντα τά τε νοερὰ καὶ τὰ θεῖα. εἰ δὲ μὴ συστοίχως τῷ νῷ εἰσιν ἐν τῇ ψυχῇ τὰ νοήματα, ἀλλ᾽ εἰκονικῶς καὶ ἐν ὑφέσει, πολλῷ πλέον ἡ ψυχὴ [20] περὶ θεῶν νοεῖν εἰλικρινῶς ἰλιγγιάσει, εἰκονικῶς δὲ μόνον δύναται περί τε οὐσίας θεοῦ καὶ περὶ ὀνομασίας λαβεῖν ἐννοίας.

CXXXVI. Ὅτι ὥσπερ ὁ τὸ ἐγκόσμιον πᾶν φῶς ἀφ᾽ ἑαυτοῦ χορηγῶν «Ἥλιος» καλεῖται, οὕτως καὶ ὁ τὴν ἀλήθειαν ἀφ᾽ [25] ἑαυτοῦ χορηγῶν Ἀπόλλων καλεῖται.

[34] Integrazione proposta da Kroll: cfr. Pasquali in app.
[35] Correzione proposta da Kroll: cfr. Pasquali in app.

si estende cioè[748] a tutte le cose, rispetto alla conoscenza degli dèi non-vincolati[749]; e il grandissimo Zeus, per via del fatto che è dispensatore del vivere a tutti gli esseri ed è Demiurgo, lo comprendiamo più facilmente [10] rispetto a quello che fornisce il vivere solo agli esseri celesti[750]. E che uno solo è il Demiurgo universale è evidente a tutti, invece che tre sono i demiurghi più particolari[751], questo lo si concepisce a fatica[752].

CXXXV. Ciascuno degli dèi, proprio nella misura in cui conosce se stesso e <al contempo> tutti gli altri generi divini, partecipa di tutti e [15] risulta determinato in base alla propria specifica forma di realtà, fornisce sussistenza a quei nomi divini che per noi sono inconoscibili e impronunciabili, visto che in noi tutto ciò che è intellettivo ed al contempo divino è in forma psichica. Ma se <in generale> gli oggetti d'intellezione[753] presenti nell'Anima non sono dello stesso livello dell'Intelletto[754], bensì sono in forma di immagine e di grado inferiore, l'Anima [20] risulterà in misura molto maggiore disorientata nel cercare di pensare in modo puro intorno agli dèi, mentre è solo a livello di immagine che è in grado di formarsi nozioni dell'essenza di un dio e della sua denominazione[755].

[La relazione tra nomi divini, livelli di realtà e di conoscenza]

CXXXVI. Come colui che dispensa direttamente da sé tutta la luce encosmica è denominato "*Hḗlios*" [deificazione del "Sole"], così colui che [25] dispensa direttamente da sé la verità è denominato "*Apóllōn*" ["Apollo"][756].

CXXXVII. Ὅτι κατὰ τὸ ἀνάλογον τῶν τε οὐσιῶν καὶ τῶν γνώσεων ἐπί τε τῶν θεῶν καὶ τῶν ἀγγέλων καὶ τῶν δαιμόνων καὶ τῶν ψυχῶν καὶ ἡ τῶν ὀνομάτων τῶν θείων ἐξαλλαγὴ γίνεται· οὐ γὰρ ὥσπερ οἱ ἄγγελοι μειζόνως καὶ νοερωτέρως **[79]** καλοῦσι τοὺς θεοὺς καὶ ἑαυτούς, οὕτως καὶ αἱ ὑποδεέστεραι φύσεις δαιμόνων ἢ ἡρώων ἢ ψυχῶν.

CXXXVIII. Πρεσβυτάτην δὲ θεῶν Ἑστίαν κελαδήσατε, κοῦροι·

[5] ἐν γὰρ ταῖς εὐχαῖς πρὸ τῶν ἄλλων τὴν Ἑστίαν ὑμνεῖν παρεκελεύοντο.

CXXXIX. Ὅτι ὁ Κρόνος μετὰ τῆς Ῥέας παράγει τήν τε Ἑστίαν καὶ τὴν Ἥραν συστοίχους οὔσας τοῖς δημιουργικοῖς αἰτίοις. ἡ μὲν γὰρ Ἑστία ἐνδίδωσιν ἀφ᾽ ἑαυτῆς τὴν ἀκλινῆ [10] διαμονὴν καὶ ἕδραν ἐν ἑαυτοῖς καὶ τὴν οὐσίαν ἀδιάλυτον, ἡ δ᾽ Ἥρα τὴν πρόοδον καὶ τὸν εἰς τὰ δεύτερα πολλαπλασιασμὸν ἐνδίδωσι, καὶ ἔστιν ζωοποιὸς πηγὴ τῶν λόγων καὶ τῶν γονίμων δυνάμεων μήτηρ. διὸ καὶ αὕτη μὲν συνέρχεσθαι τῷ δημιουργικῷ Διῒ λέγεται [καὶ][36] διὰ τῆς κοινωνίας ἀπογεννῶσα [15] μητρικῶς ὅσα ὁ Ζεὺς πατρικῶς, ἡ δ᾽ Ἑστία μένειν ἐφ᾽ ἑαυτῆς ἄχραντον τὴν παρθενίαν ἔχουσα καὶ ταυτότητος αἰτία οὖσα πᾶσιν· ἑκατέρα δὲ μετὰ τῆς οἰκείας τελειότητος καὶ

[36] Espunzione di Pasquali.

CXXXVII. In modo analogo e corrispondente alle essenze e ai livelli di conoscenza per quanto concerne gli dèi, gli angeli, i demoni e le anime, si ha anche la <corrispettiva> variazione dei nomi divini: infatti non allo stesso modo degli angeli, che **[79]** denominano in modo più elevato e più intellettivo gli dèi e se stessi, sono in grado di farlo le nature di livello inferiore, cioè i demoni, gli eroi o le anime.

[Natura della dea Estia, spiegazione etimologica del suo nome e sua connessione con Era]

CXXXVIII. «Antichissima tra le divinità, celebrate
con canti Estia,
fanciulli»[757]:

[5] in effetti nelle preghiere la prescrizione era di celebrare Estia prima delle altre divinità[758].

CXXXIX. Crono con Rea produce sia Estia sia Era che sono coordinate ai principi causali demiurgici. In effetti Estia garantisce direttamente da sé il saldo [10] permanere, il fondamento in se stessi e l'indissolubilità dell'essenza, mentre Era garantisce la processione e la moltiplicazione nei livelli inferiori, ed è fonte produttrice di vita dei principi razionali e madre delle potenze generatrici. Ecco perché si dice, da un lato, che essa si unisce a Zeus demiurgico, generando per il tramite di questa relazione [15] in modo materno quanto Zeus genera in modo paterno, mentre, dall'altro, che Estia permane presso di sé, mantenendo incontaminata la sua verginità ed essendo causa d'identità per tutte le cose; inoltre risulta possedere entrambe queste proprietà congiuntamente alla sua propria specifica perfezione

τὴν τῆς λογικῆς†[37] δύναμιν κατὰ τὴν μέθεξιν κέκτηται, καὶ διὰ τοῦτο ἄρα οἱ μὲν τὴν Ἑστίαν ἀπὸ τῆς «ἐσσίας» κεκλῆσθαί [20] φασιν, εἰς τὴν οἰκείαν αὐτῆς ἀποβλέψαντες ὕπαρξιν· οἱ δὲ εἰς τὴν ζωογονικὴν καὶ κινητικὴν δύναμιν τὴν ἐκ τῆς Ἥρας αὐτῇ ἐνοῦσαν, «ὠσίαν», ὤσεως οὖσαν αἰτίαν· πάντα γὰρ ἐν πᾶσι τὰ θεῖά ἐστιν καὶ διαφερόντως τὰ σύστοιχα ἀλλήλων μετέχει καὶ ἐν ἀλλήλοις ὑφέστηκεν. ἕκαστος οὖν τῶν τε [25] δημιουργικῶν καὶ ζωογονικῶν διακόσμων αὐτὸ τὸ εἶναι ὅπερ ἐστὶν ἐκ τῆς Ἑστίας μεταλαβὼν ἔχει, καὶ οἱ ἐν οὐρανῷ κύκλοι τῶν πλανωμένων τὸ ὡσαύτως ἐξ αὐτῆς ἔχουσι, καὶ οἱ πόλοι καὶ τὰ κέντρα τὸ ἠρεμεῖν ἀεὶ παρ᾽ αὐτῆς ἔλαχον.

[80] CXL. Ὅτι ἡ Ἑστία οὐ τὴν «οὐσίαν» δηλοῖ, ἀλλὰ τὴν μονὴν καὶ σταθερὰν ἵδρυσιν ἐν ἑαυτῇ τῆς οὐσίας· διὸ καὶ μετὰ τὸν μέγαν Κρόνον προῆλθεν ἡ θεὸς αὕτη. τὰ γὰρ πρὸ τοῦ Κρόνου τὸ ἐν ἑαυτῷ καὶ ἐν ἄλλῳ οὐκ ἔχει, ἀλλ᾽ ἀπὸ Κρόνου ἄρχεται [5] τοῦτο· καὶ τὸ μὲν ἐν ἑαυτῷ τῆς Ἑστίας, τὸ δὲ ἐν ἄλλῳ τῆς Ἥρας ἴδιον.

CXLI. Ὅτι ἡ τοῦ Ἡσιόδου θεολογία ἐκ μονάδος τῆς Ῥέας παράγει κατὰ μὲν τὰ κρείττω τῆς συστοιχίας τὴν Ἑστίαν, κατὰ δὲ τὰ χείρω τὴν Ἥραν, κατὰ δὲ τὰ μεταξὺ [10] τὴν Δήμητρα. ὁ δ᾽ Ὀρφεὺς τρόπον μέν τινα τὴν αὐτὴν εἶναι τὴν Δήμητρα τῇ ὅλῃ ζωογονίᾳ, τρόπον δ᾽ ἄλλον οὐ τὴν

[37] Il tràdito τὴν τῆς λογικῆς δύναμιν, accolto da Pasquali, a mio avviso qui non fornisce un senso plausibile e accettabile. Propongo di correggere con τὴν ζωογονικὴν δύναμιν.

e la potenza generatrice di vita[759] in virtù della partecipazione, e per questo quindi gli uni [20] affermano che *Hestía* [“Estia”] è chiamata così da “*essía*” [“essenza”][760], guardando alla sua specifica realtà; altri invece, guardando alla potenza generatrice di vita e motrice che è insita in lei provenendole da Era, <la chiamano> “*ōsía*”, in quanto è causa di “*ôsis*” [“spinta”][761]. Infatti le entità divine sono presenti tutte in tutte, e specialmente quelle coordinate tra loro partecipano le une delle altre e sono venute a sussistere le une nelle altre. Dunque ciascuno degli [25] ordinamenti sia demiurgici che generatori di vita ha il fatto stesso di essere ciò che è da Estia, in quanto ne ha partecipato, e i moti di rivoluzione dei pianeti in cielo hanno da lei il loro permanere allo stesso modo, e i poli e i punti cardinali[762] hanno avuto in sorte da lei la loro eterna fissità.

[80] CXL. *Hestía* [“Estia”] indica non l’*ousía* [essenza] <in quanto tale>, ma la permanenza e la stabile fissità dell’essenza in se stessa: ecco perché è dopo il grande Crono che è proceduta questa dea. Infatti i generi anteriori a Crono non possiedono il carattere dell’*essere in sé* e *in altro*, ma [5] questo ha inizio da Crono: e il carattere dell’*essere in sé* appartiene specificamente a Estia, mentre quello dell’*essere in altro* appartiene specificamente ad Era.

CXLI. La teologia di Esiodo[763] a partire dalla monade di Rea introduce Estia in base ai livelli superiori della serie coordinata, mentre in base a quelli inferiori Era, e inoltre in base a quelli intermedi [10] Demetra. Dal canto suo Orfeo <afferma>[764] che Demetra è per un certo verso identica alla generazione universale di vita[765], mentre per un altro non è identica: infatti se è in alto,

αὐτήν· ἄνω μὲν γὰρ οὖσα Ῥέα ἐστί, κάτω δὲ μετὰ τοῦ Διὸς Δημήτηρ· καὶ γὰρ τὰ παραγόμενα ὅμοιά εἰσιν τοῖς παράγουσιν καὶ σχεδὸν τὰ αὐτά.

[15] CXLII. Ὅτι ἀσφαλῶς δεῖ νῦν ἀκούειν περὶ τῶν ῥευμάτων καὶ κινήσεων· οὐ γὰρ εἰς τὴν τοῦ Ἡρακλείτου ἔνυλον ῥοὴν ὁ Σωκράτης κατέρχεται (ψεῦδος γὰρ καὶ ἀνάξιον τοῦτο τῆς Πλάτωνος διανοίας)· ἀλλ᾽ ἐπεὶ ἀναλόγως τὰ θεῖα δι᾽ εἰκόνων οἰκείων ἑρμηνεύειν θέμις, εἰκότως τὰς πηγαίας [20] θεότητας καὶ Κρονίας ἐν ταυτῷ παίζων ἅμα καὶ σπουδάζων ὁ Σωκράτης ῥεύμασιν ἀπεικάζει διὰ τὸ ἀεὶ ἐποχετεύεσθαι τὰ ἀγαθὰ ἐκ τῶν ἄνω τοῖς κάτω. διὸ καὶ κατὰ τὴν τῶν ποταμῶν εἰκόνα μετὰ τὰς πηγαίας θεότητας ἀεννάως τὰ ἀγαθὰ βλυστανούσας αἱ ἀρχικαὶ θεότητες ἀνυμνοῦνται· μετὰ γὰρ [25] τὴν πηγὴν [τοῦ ποταμοῦ][38] ἡ ἀρχὴ αὐτῶν θεωρεῖται.

CXLIII. Ὅτι οἱ ἰδίως νοεροὶ καλούμενοι θεοὶ ὁλικοί, ὧν ἐστι πατὴρ ὁ μέγας Κρόνος, πηγαῖοι ἰδίως καλοῦνται.

[81] τοῦδε γὰρ ἐκθρῴσκουσιν ἀμείλικτοί τε κεραυνοί,

[38] Vedi commento alla traduzione.

è Rea, mentre in basso, insieme a Zeus, è Demetra[766]. Ed infatti le entità che vengono prodotte sono simili e pressoché identiche a quelle che le producono.

[Natura delle divinità fontali e loro principio][767]

[15] CXLII. Bisogna ora[768] ascoltare con attenzione <ciò che viene spiegato> a proposito dei flussi e dei movimenti: infatti non è verso il flusso materiale di Eraclito che Socrate discende (ciò infatti è cosa falsa e indegna della riflessione di Platone); ma dal momento che è legittimo interpretare in modo analogico la realtà divina per mezzo di immagini appropriate, in modo opportuno Socrate, in questo passo, ad un tempo scherzando e parlando seriamente, paragona le [20] divinità fontali e cronie a flussi per il fatto che i beni vengono sempre fatti fluire dai livelli che stanno in alto a quelli che stanno in basso. Ecco perché, in base all'immagine dei fiumi, dopo le divinità fontali, che [10] ribollono di beni in un perenne fluire, vengono celebrate le divinità principiali: infatti dopo [25] la fonte[769] viene preso in considerazione il loro principio.

[Rea, fonte vivificatrice universale: spiegazione del suo nome]

CXLIII. Gli dèi universali che vengono propriamente denominati intellettivi, dei quali Padre è il grande Crono[770], sono propriamente denominati "fontali".

[81] «Infatti è da questo che balzano fuori fulmini
implacabili»,

φησὶ τὸ λόγιον περὶ Κρόνου· περὶ δὲ τῆς ζωογόνου πηγῆς Ῥέας, ἐξ ἧς πᾶσα ζωὴ θεία τε καὶ νοερὰ καὶ ψυχικὴ καὶ ἐγκόσμιος ἀπογεννᾶται, οὕτως φασὶν τὰ λόγια·

> [5] Ῥείη τοι νοερῶν μακάρων πηγή τε ῥοή τε·
> πάντων γὰρ πρώτη δυνάμεις κόλποισιν ἀφράστοις
> δεξαμένη, γενεὴν ἐπὶ πᾶν προχέει τροχάουσαν.

καὶ γὰρ τὴν τῆς ζωῆς ἁπάσης ἄπειρον χύσιν ὑφίστησιν ἡ [10] θεὸς αὕτη καὶ τὰς ἀνεκλείπτους ἁπάσας δυνάμεις, καὶ κινεῖ πάντα κατὰ τὰ μέτρα τῶν θείων κινήσεων, καὶ ἐπιστρέφει πρὸς ἑαυτὴν πάντα ἑδράζουσα ἐν ἑαυτῇ ὡς σύστοιχος τῷ Κρόνῳ. λέγεται οὖν Ῥέα καὶ διὰ τὸ «ἐπιρρεῖν» ἀεὶ τὰ ἀγαθὰ καὶ διὰ τὸ αἰτίαν εἶναι τῆς θείας «ῥᾳστώνης», «θεοὶ ῥεῖα ζώοντες»· [15] ἀνάκειται δὲ αὐτῇ τὸ ὕδωρ καὶ τὰ ὑδραγωγὰ πάντα.

CXLIV. Ὅτι ὁ Ὠκεανὸς ἅπασι τῆς ὀξείας καὶ ἀκμαιοτάτης ἐνεργείας αἴτιός ἐστιν τοῖς θεοῖς καὶ τῶν διακρίσεων τῶν τε πρώτων καὶ μέσων καὶ τελευταίων διακόσμων ἀφοριστικός, τῇ μὲν «ὠκύτητι» τοῦ νοῦ πρὸς ἑαυτὸν ἐπεστραμμένος καὶ τὰς [20] οἰκείας ἀρχάς, πάντα δ’ ἀφ’ ἑαυτοῦ κινῶν εἰς τὰς οἰκείας αὐ-

dice l'Oracolo[771] a proposito di Crono; invece a proposito della fonte vivificatrice Rea[772], dalla quale è generata tutta la vita divina, intellettiva, psichica e encosmica, così dicono gli Oracoli[773]:

> [5] «Rea è certo e fonte e flusso di beati intellettivi:
> infatti di tutti per prima le potenze nel suo
> inesprimibile grembo
> avendo accolto, riversa nel Tutto la generazione
> che scorre velocemente».

Ed in effetti [10] questa dea fa sussistere l'illimitata profusione di tutta quanta la vita e tutte quante le potenze inesauribili, e muove ogni cosa conformemente alle misure dei movimenti divini, e fa volgere indietro verso se stessa ogni essere stabilendolo in se stessa in quanto appartenente allo stesso ordine di Crono. È dunque detta "*Rhéa*" ["Rea"] sia per il fatto di *epirrheîn* ["mantenere in flusso"] sempre i beni sia per il fatto che è causa della divina "*rhastṓnē*" ["placidità"]: «gli dèi infatti vivono placidamente ["*rheîa*"]»[774]; [15] inoltre l'acqua e tutti i corsi d'acqua sono consacrati a lei.

[Oceano e Teti][775]

CXLIV. *Ōkeanós* ["Oceano"][776] è causa per tutti quanti gli dèi della loro veloce e possente attività ed è definitore delle distinzioni tra gli ordinamenti primi, intermedi ed ultimi, in quanto, da un lato, con la "*ōkýtēs*" ["prestezza"] del suo intelletto, rimane rivolto verso se stesso e verso i suoi propri [20] specifici principi, dall'altro da sé fa muovere tutti gli esseri verso le loro

τοῖς ἐνεργείας καὶ τελειῶν τὰς δυνάμεις αὐτῶν καὶ ἀνεκλείπτους ἀπεργαζόμενος. ἡ δὲ Τηθὺς τὴν μονὴν ἐντίθησι τοῖς ὑπὸ τοῦ Ὠκεανοῦ κινουμένοις, καὶ τὴν ἑδραιότητα παρέχεται τοῖς διεγειρομένοις ὑπ' ἐκείνου εἰς τὴν ἀπογέννησιν τῶν δευτέρων [25] καὶ τὴν καθαρότητα τῆς οὐσίας τοῖς ἀκμαίως πάντα παράγειν ἐφιεμένοις, ὡς πᾶν τὸ «διαττώμενον» καὶ «διηθούμενον» **[82]** τῶν θείων ὑποστάσεων ἀνέχουσα. ἕκαστον γὰρ τῶν πρωτίστων αἰτίων, κἂν τοῖς δευτέροις παρέχῃ τὴν τῶν ἀγαθῶν μετουσίαν, ἀλλ' ὅμως κατέχει παρ' ἑαυτῷ τὸ ἄχραντον καὶ ἀμιγὲς καὶ καθαρὸν τῆς μεθέξεως, οἷον τῆς ζωῆς ἢ τοῦ [5] ὄντος ἢ τῆς νοήσεως· πεπλήρωται μὲν ὁ νοῦς καὶ πληροῖ τὴν ψυχήν, ἀλλὰ ἱδρύσας ἐν ἑαυτῷ τὸ εἰλικρινὲς ἑκάστου τούτων καὶ ἐξῃρημένον, ἐπιλάμπει καὶ τοῖς δευτέροις ἀφ' ἑαυτοῦ τὰ καταδεέστερα μέτρα τούτων τῶν ἀγαθῶν· καὶ ἡ μὲν ἀκμὴ τῶν ἐνεργειῶν διὰ τὸν Ὠκεανὸν ὑπάρχει τοῖς πρεσβυτέροις, [10] τὸ δὲ διαττώμενον καὶ διηθούμενον διὰ τὴν Τηθύν. πάντα γὰρ τὰ ἐκ τῶν ὑπερκειμένων ἐνδιδόμενα τοῖς δευτέροις, εἴτε οὐσίας εἴτε ζωὰς εἴτε νοήσεις εἴποις, διηθοῦνται· καὶ ὅσα μὲν αὐτῶν ἐστιν πρωτουργὰ ἑδράζεται ἐν αὐτοῖς, ὅσα δ' ἂν εἴη ἀτελέστερα μεθίενται τοῖς ὑφειμένοις, ὥσπερ καὶ τὰ [15] ναματιαῖα ὕδατα τὰ μὲν ἐγγυτέρω τῆς ἀρχῆς ὄντα καθαρώτερα, τὰ δὲ πορρωτέρω θολερώτερα.

proprie specifiche attività, porta a compimento le loro potenze e le rende inesauribili. Dal canto suo *Tēthýs* ["Teti"] instilla ["*entíthēsi*"] la persistenza nelle entità mosse da Oceano, e fornisce la stabilità alle entità da lui stimolate alla generazione degli esseri a loro successivi [25] e la purezza[777] dell'essenza a quelle entità che con intenso vigore desiderano produrre tutti gli esseri, in considerazione del fatto che **[82]** essa eleva tutto ciò che delle sussistenze divine "viene setacciato" ["*diattṓmenon*"] e "filtrato" ["*diēthoúmenon*"][778]. Infatti ciascuna delle Cause primissime, anche se procura alle entità a loro successive la partecipazione ai beni, tuttavia mantiene saldamente presso di sé il carattere incontaminato, non-mescolato e puro proprio di ciò che è oggetto della partecipazione, per esempio della vita o [5] dell'essere o dell'intellezione: l'Intelletto, sì, risulta ricolmato e ricolma a sua volta l'Anima, ma, avendo fissato stabilmente in se stesso il carattere puro e trascendente di ciascuno di tali beni, da sé fa risplendere anche sulle entità ad esso successive le proporzioni di grado inferiore proprie di questi. E il livello culminante delle attività appartiene in virtù di Oceano alle entità più originarie, [10] mentre quello che è setacciato ["*diattṓmenon*"] e filtrato ["*diēthoúmenon*"] <esiste> per via di Teti. Infatti tutte le proprietà che sono garantite alle entità successive da quelle poste al di sopra, sia che si tratti di essenze, sia che si tratti di vite, sia che si tratti di intellezioni, sono filtrate; e tra di esse tutte quelle che sono primarie sono saldamente poste nelle entità superiori, mentre tutte quelle che siano più imperfette le lasciano a quelle subordinate, come anche avviene con le [15] acque sorgive: quelle più vicine alla fonte sono più pure, mentre quelle più lontane sono più torbide.

εἰσὶν οὖν ὅ τε Ὠκεανὸς καὶ ἡ Τηθὺς πηγαῖοι θεοὶ κατὰ τὰς πρωτίστας ἑαυτῶν ὑποστάσεις· διὸ καὶ ὁ Σωκράτης νῦν πατέρας τῶν ῥευμάτων αὐτοὺς εἴρηκεν. προέρχονται [20] δὲ καὶ εἰς τοὺς ἄλλους διακόσμους τῶν θεῶν, ἀρχικῶς τε καὶ ἀπολύτως καὶ οὐρανίως τὰς αὐτὰς ἐν ἑκάστοις ἐπιδεικνύμενοι δυνάμεις. ὁ δέ γε Τίμαιος καὶ τὰς ὑποσελήνους αὐτῶν ἀνύμνησεν τάξεις, πατέρας μὲν Κρόνου καὶ Ῥέας αὐτοὺς καλῶν, ἐγγόνους δ' Οὐρανοῦ καὶ Γῆς. τελευταῖαι δ' [25] αὐτῶν εἰσιν αἱ περὶ γῆν [μὲν][39] μερισταὶ λήξεις, αἵ τε ὑπὲρ αὐτῆς φαινόμεναι καὶ αἱ ὑπὸ γῆν διορίζουσαι τὴν Ἅιδου βασιλείαν τῆς τοῦ Ποσειδῶνος ἀρχῆς.

CXLV. Ὅτι ὁ Κρόνος καὶ τῇ Ῥέᾳ καὶ τῷ Διῒ συντάττεται, ἀλλὰ τῇ μέν, ὡς πατὴρ δυνάμει γονίμῳ, τῷ δέ, ὡς νοητὸς νῷ.

[83] CXLVI. Ὅτι «γαμεῖν» λέγεται ὅ τε Ὠκεανὸς τὴν Τηθὺν καὶ Ἥραν ὁ Ζεὺς καὶ τὰ τοιαῦτα, ὡς κατὰ τὴν τῶν ὑφειμένων ἀπογέννησιν τὴν πρὸς αὐτὴν κοινωνίαν ἐνστησάμενος· ἡ γὰρ ὁμονοητικὴ σύνταξις τῶν θεῶν καὶ ἡ ὁμοφυὴς [5] συνέργεια πρὸς τὰς ποιήσεις «γάμος» ἀποκαλεῖται παρὰ τοῖς θεολόγοις.

CXLVII. Ὅτι ὠνόμασται ἡ Τηθὺς παρὰ τὸ «διαττώμενον» καὶ «ἠθούμενον», οἷον «Διαττηθύς», καὶ ἀφαιρέσει τῶν πρώτων δύο συλλαβῶν «Τηθύς».

[39] Espunzione di Pasquali.

Dunque sia Oceano sia Teti sono dèi fontali conformemente alle loro primissime forme di sussistenza. Ecco perché Socrate ora[779] li ha definiti Padri[780] dei flussi. [20] D'altra parte essi procedono anche verso gli altri ordinamenti degli dèi, mostrando in ciascuno a livello sovrano, non-vincolato e celeste le stesse potenze[781]. E per la verità Timeo[782] ha celebrato anche i loro ordinamenti sublunari, denominandoli, da un lato, Padri di Crono e di Rea[783], dall'altro, prole di Urano e Gea. Inoltre gli ultimi [25] livelli ad essi assegnati in sorte sono quelli particolari posti intorno alla terra, quelli che appaiono sopra la terra ed anche quelli che sotto terra separano il regno di Ade dalla sovranità di Poseidone.

CXLV. Crono è coordinato sia a Rea sia a Zeus, ma alla prima come Padre rispetto a potenza feconda, al secondo come intelligibile rispetto a intelletto.

[83] CXLVI. Si narra[784] che Oceano "si unisce in matrimonio" a Teti, Zeus a Era e altre cose di tal sorta, in considerazione del fatto che l'uno ha conformato la comunione con l'altra alla generazione delle entità subordinate: infatti la coordinazione per identità di intendimento tra gli dèi e la [5] cooperazione per somiglianza di natura in vista delle produzioni viene denominata "matrimonio" ["*gámos*"] presso i teologi[785].

CXLVII. *Tēthýs* ["Teti"] è stata denominata così per il suo carattere "*diattṓmenon*" ["setacciante"] e "*ēthoúmenon*" ["filtrante"], come a dire "*Diattēthý*s"[786], e per la rimozione delle prime due sillabe "*Tēthýs*".

[10] CXLVIII. Ὅτι ὁ μὲν Κρόνος τῆς Τιτανικῆς διακοσμήσεως τῶν θεῶν ἐστι μονάς, ὁ δὲ Ζεὺς τῆς δημιουργικῆς. διττὸς δ᾽ οὗτος, ὁ μὲν ἐξῃρημένος καὶ τῷ Κρόνῳ συνταττόμενος, πηγαῖος ὢν καὶ ὅλως εἰς τὴν τριάδα τῶν νοερῶν πατέρων τελῶν καὶ τὸ πέρας αὐτῶν συνελίσσων· ὁ δὲ τοῖς Κρονίδαις [15] συναριθμούμενος καὶ τὴν Κρονικὴν ἀκρότητα καὶ τὴν ἀρχὴν ἐν τῇ τριάδι ταύτῃ κληρωσάμενος, περὶ οὗ λέγει καὶ ὁ Ὁμηρικὸς Ποσειδῶν·

τρεῖς γάρ τ᾽ ἐκ Κρόνου εἰμὲν ἀδελφεοί.

καὶ ὁ μὲν πρῶτος Ζεύς, ἅτε ὅλων ὢν δημιουργός, πρώτων τε [20] καὶ μέσων καὶ τελευταίων βασιλεύς ἐστιν· περὶ οὗ καὶ ὁ Σωκράτης ἔναγχος ἔλεγεν ὅτι ἐστὶν ἄρχων τε καὶ βασιλεὺς τῶν πάντων, καὶ ὅτι πᾶσιν ἡ ζωὴ δι᾽ αὐτοῦ ἐστιν καὶ ἡ σωτηρία· τὸ γὰρ πᾶσιν προκείμενον τὸν πρὸ τῶν τριῶν δηλοῖ Δία. ὁ δὲ ἀρχικὸς Ζεὺς καὶ σύστοιχος τῶν τριῶν Κρονιδῶν [25] τὴν τρίτην ἐπιτροπεύει μοῖραν τῶν ὅλων κατὰ τὸ «τριχθὰ δὲ πάντα δέδασται», καὶ ἔστιν ἀκρότατος τῶν τριῶν καὶ ὁμώνυμος τῷ πηγαίῳ καὶ ἡνωμένος αὐτῷ καὶ καλεῖται μοναδικῶς Ζεύς· ὁ δὲ δεύτερος δυαδικῶς καλεῖται Ζεὺς ἐνάλιος καὶ Ποσειδῶν. ὁ δὲ τρίτος τριαδικῶς **[84]** Ζεύς τε καταχθόνιος καὶ Πλούτων καὶ Ἅιδης. καὶ ὁ μὲν πρῶτος τὰ ἀκρότατα σῴζει καὶ δημιουργεῖ καὶ ζωοποιεῖ, ὁ δὲ δεύτερος τὰ δεύτερα, ὁ δὲ τρίτος τὰ τρίτα· διὸ καὶ ἁρπάζειν λέγεται τὴν Κόρην

[I tre Zeus della triade demiurgica ipercosmica]

[10] CXLVIII. Crono è monade dell'ordinamento titanico degli dèi, mentre Zeus di quello demiurgico. Dal canto suo, quest'ultimo è duplice: l'uno è trascendente e coordinato a Crono, in quanto è fontale, appartenendo interamente alla triade dei Padri intellettivi e avviluppando il loro limite inferiore; l'altro invece [15] è quello che è annoverato tra i Cronidi e che ha avuto in sorte la sommità cronia e il comando in questa triade[787]; ed è in riferimento a lui che anche il Poseidone omerico dice:

> «infatti noi siamo tre fratelli, figli di Crono»[788].

Il primo Zeus, in quanto è il Demiurgo della totalità delle cose, è Re delle prime, [20] di quelle intermedie e delle ultime; di lui anche Socrate proprio a questo punto[789] stava dicendo che è Governante e Re di tutte le cose ed è per opera sua [*di'(a) autoû*] che per tutto v'è vita e conservazione: infatti il carattere dello stare posto anteriormente a tutto indica lo Zeus [*"Día*"] che viene prima dei tre <Cronidi>. Invece lo Zeus principiale[790] e coordinato ai tre Cronidi [25] governa la terza parte dell'universo in base al detto "tutto in tre parti fu diviso"[791], ed è il più elevato dei tre, omonimo di quello fontale e a lui unificato, e viene denominato in modo monadico[792] "Zeus"; il secondo invece viene denominato in modo diadico[793] "Zeus marino" e "Poseidone"; il terzo infine viene denominato in modo triadico[794] **[84]** "Zeus infero", "Plutone" e "Ade". Ed il primo conserva gli esseri di livello più elevato, ne è demiurgo e li vivifica, il secondo invece gli esseri di secondo livello, ed il terzo quelli di terzo livello: ecco perché si dice che quest'ultimo

οὗτος, ἵνα μετ᾽ αὐτῆς τὰ πέρατα ψυχώσῃ [5] τῶν ὅλων.

CXLIX. Ὅτι τῆς Τιτανικῆς διακοσμήσεως διαιρούσης μὲν ἑαυτὴν ἀπὸ τῆς συνοχικῆς τοῦ Οὐρανοῦ τάξεως, ἐχούσης δέ τι καὶ μένον ἐν αὐτῇ καὶ συμφυές, ὁ μὲν Κρόνος ἡγεμών ἐστιν τῆς διακρίσεως, καὶ διὰ τοῦτο ὁπλίζει καὶ τοὺς ἄλλους [10] κατὰ τοῦ πατρὸς καὶ αὐτὸς ὑποδέχεται τὴν ἅρπην παρὰ τῆς μητρός, δι᾽ ἧς ἀφορίζει τὴν ἑαυτοῦ βασιλείαν ἀπὸ τῆς Οὐρανίας· ὁ δ᾽ Ὠκεανὸς συντέτακται τοῖς μένουσιν ἐν τοῖς τοῦ πατρὸς ἤθεσιν καὶ τὴν μεσότητα φρουρεῖ τῶν δύο διακόσμων, ὡς μὲν Τιτὰν τοῖς μετὰ τοῦ Κρόνου θεοῖς συναριθμούμενος, [15] ὡς δὲ τὴν πρὸς τὸν Οὐρανὸν σύνταξιν ἀγαπῶν τοῖς συνοχικοῖς ἑαυτὸν συνάπτων. προσήκει γὰρ δὴ τῷ ὁρίζοντι τὰς πρώτας καὶ δευτέρας διακοσμήσεις ἐν μέσῳ τετάχθαι τῶν διοριζομένων· πανταχοῦ δὲ ὁ θεὸς οὗτος τοιαύτην κεκλήρωται δύναμιν καὶ διακρίνει τὰ γένη τῶν θεῶν, τὰ μὲν Τιτανικὰ [20] τῶν συνοχικῶν, τὰ δὲ ζωογονικὰ τῶν δημιουργικῶν· ὅθεν δὴ καὶ ἡ παλαιὰ φήμη τὸν διορίζοντα τὸ φανερὸν τοῦ οὐρανοῦ καὶ τὸ ἀφανὲς Ὠκεανὸν καλεῖ, καὶ διὰ τοῦτο τόν τε ἥλιον καὶ τοὺς ἄλλους ἀστέρας ἐξ Ὠκεανοῦ φασιν ἀνίσχειν οἱ ποιηταί. διὰ τούτων ἄρα τῶν δύο συζυγιῶν πᾶσαν τὴν Τιτανικὴν τάξιν [25] περιείληφεν ὁ λόγος μένουσάν τε καὶ προϊοῦσαν ὁμοῦ, καὶ διὰ μὲν τῆς Κρονίας πᾶν τὸ διακρινόμενον ἀπὸ τῶν πατέρων,

rapisce Core, per animare con lei i limiti inferiori [5] dell'universo.

[L'ordinamento dei Titani]

CXLIX. Mentre l'ordinamento titanico, da un lato, si distingue dal livello connettivo di Urano, ma, dall'altro, possiede comunque qualcosa che permane in quest'ultimo ed è connaturale ad esso[795], Crono è Sovrano della separazione, e per questo arma anche gli altri[796] [10] contro il Padre[797] ed egli stesso riceve dalla Madre la falce[798], ad opera della quale egli delimita il proprio regno da quello uranico. Oceano invece risulta coordinato agli <dèi> che permangono nella dimensione che è propria del Padre e custodisce il livello intermedio fra i due ordinamenti, in quanto come Titano è annoverato tra gli dèi che sono con Crono, mentre, [15] in considerazione del fatto che ama la coordinazione con Urano, si congiunge agli dèi connettivi[799]. In effetti certo si confà a colui che divide gli ordinamenti primi e secondi l'essere posto nel mezzo fra gli ordinamenti che sono così distinti; in ogni ambito, del resto, è questo il dio cui è stato assegnato in sorte tale potere e che distingue i generi degli dèi, quelli titanici [20] da quelli connettivi, quelli generatori di vita da quelli demiurgici. Proprio in considerazione di ciò l'antica tradizione denomina "Oceano" il dio che delimita la parte visibile e quella invisibile del cielo[800], ed è per questo motivo che i poeti affermano che il sole ed anche gli altri astri sorgono da Oceano. Quindi attraverso queste due connessioni[801] [25] il discorso ha abbracciato tutta la classe titanica, che nelle stesso tempo permane e procede, e attraverso la connessione cronia <ha abbracciato> tutto

διὰ δὲ τῆς Ὠκεανίτιδος πᾶν τὸ συναφὲς πρὸς τοὺς συνεκτικοὺς θεούς· ἤ, εἰ βούλει λέγειν, διὰ μὲν τῆς Κρονίας πᾶν τὸ **[85]** μητρικὸν αἴτιον, διὰ δὲ τῆς λοιπῆς πᾶν τὸ τῆς πατρικῆς αἰτίας ὑπήκοον· προόδου μὲν γὰρ καὶ διακρίσεως αἴτιον τὸ θῆλυ, ἑνώσεως δὲ καὶ μονῆς σταθερᾶς τὸ ἄρρεν.

CL. Ὅτι τῆς δημιουργικῆς τριάδος τῆς διελομένης τὸν [5] σύμπαντα κόσμον καὶ τὴν ἀδιαίρετον καὶ μίαν καὶ ὅλην τοῦ πρωτίστου Διὸς δημιουργίαν κατανειμαμένης, τὸ μὲν ἀκρότατόν ἐστιν καὶ πατρὸς ἔχον λόγον ὁ Ζεύς, ὃς δὴ διὰ τὴν πρὸς τὸν ὅλον δημιουργικὸν νοῦν ἕνωσιν τῆς αὐτῆς ἐπωνυμίας τυχὼν παρεῖται νῦν τῷ Πλάτωνι διὰ τοῦτο αὐτό· [10] τὸ δὲ μέσον καὶ συνδετικὸν ἀμφοῖν τοῖν ἄκροιν ὁ Ποσειδῶν ἐκληρώσατο, πληρούμενος μὲν ἀπὸ τῆς τοῦ Διὸς οὐσίας, πληρῶν δὲ τὸν Πλούτωνα. ἔστιν γὰρ τῆς ὅλης ταύτης τριάδος πατὴρ μὲν ὁ Ζεύς, δύναμις δ᾽ ὁ Ποσειδῶν, νοῦς δ᾽ ὁ Πλούτων, πάντων μὲν ἐν πᾶσιν ὄντων, ἄλλου δὲ κατ᾽ ἄλλο τὸν [15] χαρακτῆρα δεχομένου τῆς ὑποστάσεως· ἐπεὶ καὶ ὁ μὲν Ζεὺς κατὰ τὸ εἶναι ὑφέστηκεν, ὁ δὲ Ποσειδῶν κατὰ τὴν δύναμιν, ὁ δὲ Πλούτων κατὰ τὸν νοῦν· καίτοι ζωῆς πάντων αἴτιοι πάντες, ἀλλ᾽ ὁ μὲν οὐσιωδῶς ὁ δὲ ζωτικῶς ὁ δὲ νοερῶς. ὅθεν καὶ ὁ θεολόγος τοὺς μὲν ἄκρους μετὰ τῆς Κόρης [20] φησὶ τά τε πρῶτα καὶ τὰ ἔσχατα δημιουργεῖν, τὸν δὲ μέσον καὶ ἄνευ

ciò che si distingue dai Padri, mentre attraverso quella relativa a Oceano tutto ciò che è collegato agli dèi connettivi. Oppure, se si vuole dire così, attraverso la connessione cronia <ha abbracciato> tutta la **[85]** causalità materna, mentre, attraverso quella che rimane, tutto ciò che è soggetto alla causa paterna: in effetti il femminino è causa di processione e separazione, invece il mascolino di unione e di stabile permanenza[802].

[Zeus, Poseidone, Plutone come triade demiurgica]

CL. Della triade demiurgica che si è suddivisa [5] tutto quanto il cosmo e si è distribuita l'indivisibile, unica e universale demiurgia del primissimo Zeus, la sommità più alta e avente ruolo di Padre è Zeus, il quale appunto, avendo avuto in sorte, per via dell'unione con l'Intelletto universale demiurgico, il suo medesimo nome, proprio per questo motivo viene ora[803] tralasciato da Platone. [10] Invece il livello mediano e congiungente i due estremi l'ha avuto in sorte Poseidone, in quanto, da un lato, è ricolmato dall'essenza di Zeus, dall'altro, a sua volta, ricolma Plutone. Infatti di questa intera triade *Padre* è Zeus, *Potenza* è Poseidone e *Intelletto* è Plutone, dato che tutti sono sì in tutti, ma uno è in un modo, un altro in un altro [15] in quanto riceve il carattere distintivo della propria sussistenza; infatti Zeus è venuto a sussistere nel modo dell'*essere*, Poseidone nel modo della *potenza* e Plutone infine in quello dell'*intelletto*: certamente tutti sono causa della vita di tutti gli esseri, ma l'uno in modo essenziale, l'altro in modo vitale, l'altro ancora in modo intellettivo. In considerazione di ciò anche il Teologo[804] [20] afferma che insieme a Core quelli posti agli estremi <della tria-

ἐκείνης, ἀπὸ τοῦ σφετέρου κλήρου τὴν γεννητικὴν αἰτίαν συντάξαντα· διὸ καὶ φασὶν τὴν Κόρην ὑπὸ μὲν τοῦ Διὸς βιάζεσθαι, ὑπὸ δὲ τοῦ Πλούτωνος ἁρπάζεσθαι. τὸν δὲ μέσον φασὶν αἴτιον εἶναι κινήσεως ἅπασιν, ὡς καὶ αὐτοῖς [25] τοῖς ἀκινήτοις· διὸ καὶ «Ἐννοσίγαιος» καλεῖται, ὡς κινήσεως ἐξάρχων, καὶ ἐν τοῖς κληρουμένοις τὴν τοῦ Κρόνου βασιλείαν ὁ μέσος κλῆρος καὶ ἡ εὐκίνητος θάλασσα αὐτῷ ἀνάκειται. κατὰ πᾶσαν οὖν διαίρεσιν Δίια μέν ἐστιν τὰ ἀκρότατα, Ποσειδώνια δὲ τὰ μέσα, Πλουτώνια δὲ τὰ ἔσχατα, κἂν εἰς τὰ [30] κέντρα ἀποβλέψειας, οἷον τὸ ἀνατέλλον τὸ μεσουρανοῦν τὸ δῦνον, κἂν τὸν ὅλον κόσμον διαιρῇς, οἷον εἰς τὸ ἀπλανὲς καὶ **[86]** πλανώμενον καὶ ὑπὸ σελήνην, κἂν τὸ γενητόν, εἰς τὸ πύρινον καὶ τὸ χθόνιον καὶ τὸ μεταξύ· κἂν τὴν γῆν, εἰς τὰ ἄκρα αὐτῆς καὶ τὰ μέσα καὶ κοῖλα καὶ τὰ ὑποχθόνια· πανταχοῦ γὰρ ἡ τριὰς αὕτη κατενείματο τοῖς δημιουργικοῖς ὅροις τὰς πρώτας [5] καὶ μέσας καὶ τελευταίας τῶν δημιουργημάτων διαφοράς.

CLI. Ὅτι τριχῶς τὸ «Ποσειδῶν» ὄνομα ἀναλέλυται νῦν, καὶ γὰρ τριαινοῦχος ὁ Ποσειδῶν, καὶ οἱ Τρίτωνες καὶ ἡ

de>[805] plasmano demiurgicamente rispettivamente le entità che vengono per prime e quelle che vengono per ultime, mentre quello posto nel mezzo[806] <le plasma> anche senza di lei, in quanto dall'ambito a lui assegnato in sorte coordina la causalità generativa. Ecco perché dicono che Core da Zeus subisce violenza, mentre da Plutone viene rapita[807]. Il <dio> posto nel mezzo[808], a sua volta, dicono che è causa di movimento per tutte quante le cose, come anche per quelle stesse [25] che sono immobili[809]: per questo viene chiamato "*Ennosígaios*" ["Scuotitore della terra"][810], in quanto dà inizio al movimento, e tra quelli che hanno avuto in sorte il regno di Crono, l'ambito intermedio, cioè[811] il mare facilmente soggetto a movimento, è attribuito a lui. Dunque in base alla complessiva suddivisione, i livelli più alti appartengono a Zeus, quelli intermedi a Poseidone, mentre i più bassi a Plutone, sia che [30] si guardasse ai punti cardinali, per esempio il levante, il mezzogiorno e il ponente, sia che si divida[812] l'intero cosmo, per esempio nella parte fissa[813], **[86]** in quella errante[814] e in quella sublunare, sia che si divida l'ambito generato in ciò che è igneo, in ciò che è terrestre e in ciò che è intermedio, sia che si divida la terra nelle sue vette, nelle zone pianeggianti e avvallamenti, e nelle regioni sotterranee: in ogni ambito infatti questa triade si è ripartita attraverso le delimitazioni demiurgiche le [5] differenti specie, prime, intermedie e ultime, delle produzioni demiurgiche.

[Etimologia e natura di Poseidone]

CLI. Il nome "*Poseidôn*" ["Poseidone"] risulta ora[815] spiegato etimologicamente in tre modi, ed in effetti Poseidone è *triainoûchos* ["dotato del tridente"], e i

Ἀμφιτρίτη οἰκεῖα τοῦ θεοῦ τούτου. καὶ τὸ μὲν πρῶτον ἀπὸ τοῦ κλήρου τοῦ ἐπιτροπευομένου καὶ τῶν εἰς [10] τὴν γένεσιν ἐλθουσῶν ψυχῶν, ὧν ὁ ταὐτοῦ κύκλος πεπέδηται, εἴπερ καὶ ἡ θάλασσα τῇ γενέσει ἀναλογεῖ. τὸ δὲ δεύτερον ἀπὸ τῆς πρὸς τὸ πρῶτον κοινωνίας, καθ' ὃ συγκριτικῶς εἴρηται περὶ τοῦ Διός·

ἀλλὰ Ζεὺς πρότερος γεγόνει καὶ πλείονα ᾔδει·

[15] καὶ γὰρ προσεχὲς νοητὸν τοῦ Ποσειδῶνος ὁ τοιοῦτος Ζεύς. τὸ δὲ τρίτον ἀπὸ τῆς εἰς τὰ ἐκτὸς ἐνεργείας καὶ τῆς πρὸς τὸν Πλούτωνα κοινωνίας· κἀκεῖνος γὰρ κινητικός ἐστιν τῆς φύσεως καὶ ζωοποιὸς τῶν τελευταίων, καὶ αὐτὴν ἐπιτροπεύει τὴν γῆν καὶ ἀνεγείρει πρὸς τὰς ἀπογεννήσεις.

[20] CLII. Ὅτι Ποσειδῶν ἐστιν θεὸς νοερὸς δημιουργικὸς [καὶ][40] τὰς ψυχὰς κατιούσας εἰς τὴν γένεσιν ὑποδεχόμενος, Ἅιδης δὲ θεὸς νοερὸς δημιουργικὸς τὰς ψυχὰς λύων ἀπὸ τῆς γενέσεως· τῆς γὰρ ὅλης ἡμῶν περιόδου τριχῇ διῃρημένης, εἴς τε τὴν πρὸ τῆς γενέσεως Διιακὴν ζωὴν εἴς τε τὴν ἐν γενέσει Ποσειδωνιακὴν [25] καὶ εἰς τὴν μετὰ τὴν γένεσιν Πλουτωνιακήν, εἰκότως ὁ Πλούτων κατὰ τὸν νοῦν χαρακτηριζόμενος ἐπιστρέφει τὰ τέλη ταῖς ἀρχαῖς, κύκλον ἄναρχον καὶ ἀτελεύτητον ἀποτελῶν οὐ μόνον ἐπὶ τῶν ψυχῶν ἀλλὰ καὶ ἐπὶ πάσης τῆς δημι-

[40] Come suggerisce Pasquali in apparato, ritengo che καὶ vada qui espunto.

Trítōnes ["Tritoni"] e *Amphitrítē* ["Anfitrite"][816] sono imparentati con questo dio. La prima spiegazione etimologica deriva dall'ambito che è stato a lui assegnato in sorte e di cui è il custode e dalle anime [10] che giungono nella generazione, il cui Circolo dell'Identico risulta impedito, se è vero anche che il mare è analogo alla generazione[817]. La seconda spiegazione etimologica deriva dalla comunanza che ha con quel che è primo[818], in relazione alla qual cosa è stato detto a proposito di Zeus in confronto <con Poseidone>:

«Ma Zeus era nato per primo e conosceva più cose»[819].

[15] Ed in effetti lo Zeus di tale natura è l'oggetto intelligibile immediato di Poseidone[820]. La terza spiegazione etimologica deriva dalla sua attività rivolta al mondo esterno e dalla comunanza che ha con Plutone[821]: infatti anche questo è motore della natura e produttore di vita per gli esseri di ultimo livello, e custodisce la terra stessa e la sollecita all'attività di generazione.

[20] CLII. Poseidone è un dio demiurgico intellettivo che accoglie le anime che discendono nell'ambito della generazione; Ade invece è un dio demiurgico intellettivo che libera le anime dall'ambito della generazione: infatti dal momento che l'intero ciclo della nostra vita risulta diviso in tre parti, ovvero nella vita anteriore alla generazione, che è sotto il controllo di Zeus, in quella nella generazione, che è sotto il controllo di Poseidone, [25] e in quella dopo la generazione, che è sotto il controllo di Plutone, è in modo conveniente che Plutone, il quale è caratterizzato in base all'intelletto, ricollega gli estremi ai principi, realizzando un ciclo senza inizio e senza fine per quanto concerne non solo le anime ma

ουργίας τῶν τε σωμάτων καὶ ἁπλῶς πασῶν περιόδων, τοῦτο **[87]** ἀνελίσσων ἐξ ἀϊδίου, οἷον τὰς τῶν ψυχῶν τῶν ἀστρῴων τε καὶ τῶν περὶ τὴν γένεσιν ἀνελίξεις τῶν κινήσεων, καὶ τὰ τοιαῦτα. οὐκοῦν ὁ Ζεὺς ἐπιτροπεύει τὴν ζωὴν τῶν πρὸ τῆς γενέσεως ψυχῶν.

[5] CLIII. Ὅτι κακῶς τινας ἀναλύοντας τὸ μὲν τοῦ «Πλούτωνος» ὄνομα εἰς τὸν ἐκ τῆς γῆς «πλοῦτον» διά τε τοὺς καρποὺς καὶ τὰ μέταλλα, τὸν δὲ Ἀίδην εἰς τὸ «ἀϊδὲς» καὶ σκοτεινὸν καὶ φοβερόν, ἐπιρραπίζει νῦν ὁ Σωκράτης, εἰς ταὐτὸν ἄγων σημαινόμενον τὰ δύο ὀνόματα, τὸν μὲν [10] Πλούτωνα ὡς νοῦν εἰς τὸν τῆς φρονήσεως «πλοῦτον», τὸν δὲ Ἀίδην εἰς τὸν εἰδότα νοῦν τὰ πάντα· «σοφιστὴς» γὰρ «ὁ θεὸς οὗτος», καὶ τὰς ψυχὰς μετὰ θάνατον καθαίρων ἐλευθεροῖ τῆς γενέσεως. τὸ γὰρ ἀϊδές, ὥς τινες κακῶς ἐξηγοῦνται, οὐκ ἔστι κακόν· οὐδὲ γὰρ ὁ θάνατος κακόν, εἰ καὶ δοκεῖ τισιν [15] ἐμπαθῶς ἀϊδὲς εἶναι· ἀλλ᾽ ἔστιν ἀϊδὲς καὶ κρεῖττον τοῦ ἐμφανοῦς, οἷον τὸ νοητὸν πᾶν. ὁ οὖν νοῦς ἐν ἑκάστῃ τῶν ὄντων τριάδι συνελίσσει ἑαυτὸν εἰς τὸ ὂν καὶ τὴν πατρικὴν αἰτίαν κύκλον μιμούμενος.

CLIV. Ὅτι καὶ τοὺς διὰ τὸν ἐκ τῆς γῆς πλοῦτον τὸν [20] διὰ τῶν καρπῶν καὶ τῶν μετάλλων ἀναλύοντας τὸν Πλού-

anche tutta la demiurgia sia dei corpi sia di tutti i periodi ciclici senza eccezione, **[87]** facendo svolgere ciò ciclicamente dall'eternità, come ad esempio i dispiegamenti ciclici dei movimenti sia delle anime astrali sia di quelle che sono comprese nell'ambito della generazione, e cose di tale natura[822]. Quindi certamente Zeus custodisce la vita delle anime prima della loro entrata nell'ambito della generazione[823].

[Etimologia e natura di Plutone/Ade]

[5] CLIII. Certuni che spiegano secondo un'erronea etimologia il nome "*Ploútōn*" ["Plutone"], riconducendolo al "*ploûtos*" ["ricchezza"], proveniente dalla terra attraverso i frutti e i minerali, mentre "*Aídēs*" ["Ade"], riconducendolo a "*aïdés*" ["invisibile"], tenebroso e spaventoso, Socrate ora[824] li rimprovera, riportando al medesimo significato i due nomi: [10] Plutone come Intelletto, lo riconduce al *ploûtos* ["ricchezza"] dell'intelligenza, mentre Ade all'Intelletto "che sa tutto" ["*eidṓs tà pánta*"][825]: infatti «questo dio è davvero sapiente»[826], e purificando le anime dopo la morte le libera dalla generazione. In effetti l'"*aïdés*" ["invisibile"] non è, come invece alcuni interpretano erroneamente, un male: infatti neppure la morte è un male, seppure ad alcuni essa sembri [15] "*aïdés*" in riferimento ad una condizione di passività; ma è "*aïdés*" nel senso che[827] è superiore a ciò che è manifesto agli occhi, come lo è tutto ciò che è intelligibile. Dunque l'intelletto in ogni triade di enti si contrae in direzione dell'essere e della causa paterna, imitando una figura circolare.

CLIV. Anche [20] la spiegazione etimologica di *Ploútōn* ["Plutone"] da parte di coloro che lo analizza-

τωνα καὶ οὕτως ἐκλαμβανομένους ἀποδέχεται ὁ θεῖος Πρόκλος.

CLV. Ὅτι οἱ φιλοσώματοι ἄνθρωποι, τὰ τῆς ἐμψυχίας πάθη εἰς ἑαυτοὺς κακῶς ἀναφέροντες, φοβερὸν ἡγοῦνται τὸν [25] θάνατον ὡς φθορᾶς αἴτιον· τὸ δ' ἀληθές, πολλῷ ἄμεινόν ἐστιν ἀνθρώπῳ τελευτήσαντι κατὰ φύσιν ζῆν ἐν Ἅιδου ἤπερ μετὰ τοῦ σώματος ζῆν παρὰ φύσιν ὄντα καὶ κωλυόμενον νοερῶς ἐνεργεῖν. διὸ δεῖ αὐτὸν τῶν μὲν σαρκίων, ἃ περιβέβληται, **[88]** ὥσπερ τὸν Ὀδυσσέα τῶν «ῥακέων», «γυμνωθῆναι», καὶ μηκέτι «πτωχῷ λευγαλέῳ ἐναλίγκιον» ὄντα μετὰ τῆς τοῦ σώματος ἐνδείας «δνοπαλίζειν» τὰ ἑαυτοῦ «ῥάκη»·

> οὐ γὰρ ἐφικτὰ τὰ θεῖα βροτοῖς τοῖς σῶμα νοοῦσιν,
> [5] ἀλλ' ὅσσοι γυμνῆτες ἄνω σπεύδουσι πρὸς ὕψος,

ὥς φησι τὸ λόγιον.

CLVI. Ὅτι τὴν ἐπιθυμίαν ὁ Πλάτων καθ' ἕκαστον μόριον τῆς ψυχῆς θεωρεῖ· ὅ τε γὰρ θυμικὸς τιμῆς ἢ νίκης ὀρέγεται, καὶ ὁ λογικὸς ἀρετῆς· ὡσαύτως δὲ καὶ θάρρος καὶ [10] εὐελπιστίαν καὶ ἡδονὴν καὶ τὰ τούτων ἐναντία περὶ ἕκαστον τῆς ψυχῆς μόριον βούλεται θεωρεῖν.

no ricorrendo al *ploûtos* [“ricchezza”] che viene dalla terra per via dei frutti e dei minerali e in questo senso lo intendono, il divino Proclo la ammette[828].

CLV. Gli esseri umani amanti di ciò che è corporeo, i quali erroneamente riferiscono al loro autentico sé quelle affezioni che sono proprie dell’essere animati, considerano la [25] morte spaventosa in quanto causa di dissoluzione. Ma in verità, è molto meglio per un uomo, una volta che è morto, vivere secondo natura nell’Ade, piuttosto che vivere contro natura unitamente al corpo e in una condizione che gli impedisce di esercitare la sua attività intellettiva. Perciò bisogna che egli di quei pezzi di carne, da cui risulta avvolto, **[88]** come Odisseo dei suoi «cenci», «venga spogliato»[829], e non essendo così più «simile a un misero mendicante»[830] insieme ai bisogni del suo corpo «getti via» i suoi propri «cenci»[831];

> «infatti le realtà divine non sono accessibili
> a quei mortali che pensano corporalmente,
> [5] ma a quanti, spogliatisi, si affrettano
> in alto verso la sommità»[832],

come dice l’Oracolo.

CLVI. Platone prende in esame il desiderio in corrispondenza di ogni componente dell’anima[833]: ed infatti l’animoso brama onore o vittoria, ed il razionale la virtù; inoltre, allo stesso modo, sono sia il coraggio, sia [10] la fiducia in sé, sia il piacere sia i loro contrari che egli vuole prendere in esame in relazione ad ogni componente dell’anima.

CLVII. Ὅτι τῷ ἔρωτι τῶν θεῶν καὶ τῷ βουλεύματι αὐτῶν συντρέχει ἡ ἀνάγκη αὐτῶν, πρὸς ἣν «οὐδὲ θεὸς μάχεται».

CLVIII. Ὅτι τρία γένη Σειρήνων οἶδεν ὁ μέγας Πλάτων, [15] οὐράνιον, ὅπερ ἐστὶν ὑπὸ τὴν τοῦ Διὸς βασιλείαν, γενεσιουργόν, ὅπερ ἐστὶν ὑπὸ τὸν Ποσειδῶνα, καθαρτικόν, ὅπερ ἐστὶν ὑπὸ τὸν Ἅιδην· καὶ ἔστιν κοινὸν αὐτῶν πασῶν τὸ διὰ τῆς ἐναρμονίου κινήσεως ὑποκατακλίνειν πάντα τοῖς ἑαυτῶν ἡγεμόσι θεοῖς. διόπερ ἐν οὐρανῷ μὲν τὴν ψυχὴν οὖσαν ἑνίζειν [20] θέλει ταῖς ἐκεῖ διαγωγαῖς· ἐν δὲ τῇ γενέσει ζῶσας «παραπλέειν αὐτὰς» προσήκει κατὰ τὸν Ὁμηρικὸν Ὀδυσσέα, εἴπερ καὶ ἡ θάλασσα γενέσεως εἰκών, ἵνα μὴ θέλγωνται ὑπὸ τῆς γενέσεως· ἐν δὲ τῷ Ἅιδῃ γενομένας συνάπτεσθαι διὰ τῶν νοήσεων πρὸς τὸν θεὸν τοῦτον· ὥστε οἶδεν ὁ Πλάτων ἐν τῇ [25] τοῦ Ἅιδου βασιλείᾳ γένη θεῶν καὶ δαιμόνων καὶ ψυχῶν, αἳ περιχορεύουσι τὸν θεὸν ὑπὸ τῶν ἐκεῖ Σειρήνων θελγόμεναι.

[89] CLIX. Ὅτι οἶδεν ὁ Πλάτων τὸ ὄνομα «τὸν σοφιστὴν» ἐπὶ σεμνῷ τάττειν πράγματι· τὸν γὰρ πρὸς ἑαυτὸν τὰ ἄλλα δυνάμενον ἐπιστρέφειν οὕτως καλεῖ, οἷον τὸν Δία τὸν Ἅιδην τὸν Ἔρωτα.

CLVII. Con l’amore degli dèi e la loro volontà viene a coincidere per essi la necessità, contro la quale «neppure la divinità combatte»[834].

[I tre generi di Sirene e i tre demiurghi]

CLVIII. Il grande Platone sa che tre sono i generi di Sirene: quello [15] celeste, che è soggetto al regno di Zeus, quello connesso con l’ambito della generazione, che è soggetto a Poseidone, e quello purificatore, che è soggetto ad Ade. E caratteristica comune a tutte loro è il fatto di assoggettare attraverso il loro movimento armonico tutte le cose agli dèi sovrani di loro stesse[835]. Ecco perché <il genere celeste delle Sirene>[836] [20] desidera unire l’anima che si trova in cielo[837] alle modalità di esistenza di lassù; invece per le anime che vivono nell’ambito della generazione è opportuno «navigare al largo da esse» alla maniera dell’Odisseo omerico[838], se è vero appunto che il mare è immagine della generazione, per non venire ammaliate dalla generazione; infine per quelle che si sono venute a trovare nell’Ade è opportuno congiungersi con questo dio attraverso i loro atti di intellezione. Sicché Platone sa che nel [25] regno di Ade vi sono generi di dèi, di demoni e di anime, le quali danzano intorno al dio ammaliate dalle Sirene di quel luogo.

[89] CLIX. Platone sa di assegnare l’appellativo “*sophistḗs*” [“sapiente”][839] a un referente venerando; in effetti chi è in grado di far volgere indietro verso se stesso gli altri esseri è così che <Platone> lo chiama, come, ad esempio, <fa nel caso di> Zeus, Ade ed Eros[840].

[5] CLX. Ὅτι οὐ πᾶσαι ψυχαὶ μετὰ τὴν τοῦ σώματος ἀπαλλαγὴν ἀξιοῦνται τῆς τοῦ Πλούτωνος συνουσίας, ἀλλ' αἱ σπουδαιότεραι· αἱ γὰρ σωματοειδέστεραι ὑπό τινων δαιμόνων ἢ ἀγγέλων καθαρτικῶν ἐπιπόνως καὶ ἀλγεινῶς ἀπαλλάττονται τῆς κακίας.

[10] CLXI. Ὅτι ὁ δημιουργικὸς Ζεὺς καὶ ἄρχων πάντων τῶν δημιουργῶν, πᾶσαν τὴν τῶν δημιουργῶν σειρὰν ἐξαρτᾶν βουλόμενος τῆς Τιτανικῆς σειρᾶς, εἰκότως δεσμεῖν λέγεται τὸν Κρόνον, ἅτε πρὸς Κρόνον ἐπεστραμμένος καὶ ἐξ αὐτοῦ ἠρτημένος καὶ τὰ μήκη καὶ πλάτη τῆς Κρονίας περιωπῆς [15] θεωρῶν καὶ ἐνιδρύων τὸν Κρόνον ἐν ἑαυτῷ· ἔχει γὰρ καὶ ὁ Ζεὺς Κρόνον ἐν ἑαυτῷ διίως. συνδεῖ οὖν τὸν Κρόνον ἐν ἑαυτῷ ὁ Ζεὺς σταθερῶς καὶ μονίμως, καὶ ὁ Ζεὺς συνδέδεται τῷ Κρόνῳ ὡσαύτως.

CLXII. Ὅτι διττὴ ἡ τῆς ψυχῆς ἄνοδος, ἡ μὲν κατὰ τὸ [20] ἀνιέναι πρὸς τὸ ὂν καὶ ἀποκαθαίρεσθαι τῶν τῇ γενέσει συμφύλων, ἣν οἱ Πλούτωνος δεσμοὶ μετὰ θάνατον παρέχουσιν· ἡ δὲ κατὰ τὸ ἤδη ἀνεληλυθέναι διὰ τῆς τοῦ Ἅιδου καθάρ-

[Inizio della trattazione relativa al destino delle anime dopo la separazione dal corpo]

[5] CLX. Non tutte le anime, dopo la separazione dal corpo, sono ritenute degne della comunione con Plutone, ma solo quelle più solerti: infatti quelle di natura più affine al corporeo[841] vengono liberate dal vizio con fatica e pena da particolari demoni o angeli purificatori.

[Zeus Demiurgo e Crono]

[10] CLXI. Lo Zeus Demiurgo e Capo di tutti i demiurghi, volendo che tutta la catena demiurgica sia dipendente da quella titanica, a ragione si dice che lega Crono[842], in quanto sta rivolto indietro verso Crono, da lui risulta dipendere, [15] contempla in estensione ed ampiezza la specola cronia, e stabilisce saldamente dentro di sé Crono: infatti anche Zeus, a sua volta, possiede dentro di sé Crono nella modalità che è propria di Zeus. Di conseguenza Zeus incatena dentro di sé Crono in modo stabile e permanente, e nella stessa maniera Zeus risulta incatenato a Crono.

[L'ascesa delle anime dopo la morte]

CLXII. La modalità di ascesa dell'anima è duplice[843]: l'una si ha in corrispondenza della [20] risalita verso l'essere e della purificazione da ciò che è affine per specie all'ambito della generazione, e questa è la modalità di ascesa che i vincoli di Plutone garantiscono dopo la morte[844]; l'altra invece si ha in corrispondenza della già avvenuta elevazione attraverso la purifica-

σεως, καὶ κατὰ τὴν ἐκεῖ ζωὴν καὶ διεξαγωγὴν τῶν νοήσεων περιπολεῖν τὴν ψυχήν[41], ἣν οἱ τοῦ Κρόνου δεσμοὶ διὰ τῆς [25] τοῦ Διὸς συναφῆς ἀποτελοῦσιν· οἷον γὰρ ἐν τῷ νοητῷ ἴχνος θεῖσα ἡ ψυχὴ διέξεισιν ἐκεῖ τὸ πλάτος τῶν νοητῶν καὶ θεᾶται τὰ μακάρια ἐκεῖνα θεάματα, ὡς ὁ ἐν Φαίδρῳ Σωκράτης διδάσκει, καὶ ἔστιν αὕτη ἡ ὑστέρα ἀνάβασις μείζων καὶ τελειοτέρα τῆς προτέρας. τὰς γοῦν «περὶ τὸ σῶμα **[90]** ἐπτοημένας ψυχὰς» οὐ μόνον οἱ τοῦ Ἅιδου δεσμοὶ οὐ δύνανται κατέχειν καὶ ἀνάγειν ἐπὶ τὴν Διὸς ἐπικράτειαν, ἀλλʼ οὐδʼ οἱ τοῦ Κρόνου, οἵτινες, ὡς πατρὸς δηλονότι, καὶ ἰσχυρότεροί εἰσιν.

[5] CLXIII. Ὅτι ὁ μὲν Ποσειδῶν «πολλὰ» λέγεται «εἰδέναι» πρὸς τὸν Δία παραβαλλόμενος, ὁ δὲ Ἅιδης «πάντα» ὡς πρὸς τὰς ψυχὰς συγκρινόμενος, αἷς τὴν γνῶσιν χορηγεῖ· καίτοι ὁλικώτερος ὁ Ποσειδῶν τοῦ Ἅιδου.

CLXIV. Ὅτι ὥσπερ τὸν Πλούτωνα ἀναλύειν δεῖ οὐκ εἰς [10] τὸ πρόχειρον μόνον, τὸν ἐκ τῆς γῆς πλοῦτον, ἀλλὰ καὶ εἰς τὸν

[41] Pasquali, accogliendo una proposta di Crönert, (cfr. app.) espunge τὴν ψυχήν. A mio avviso, tale espunzione non è necessaria.

zione di Ade e conformemente al percorso compiuto dall'anima in base alla vita di lassù e al completo sviluppo dei suoi atti di intellezione, e questa è la modalità di ascesa che [25] realizzano i vincoli di Crono in virtù della connessione di Zeus[845]. Infatti l'anima, dopo aver, per così dire, posto piede nell'intelligibile, attraversa lassù la pianura degli intelligibili e contempla quegli spettacoli beati, come Socrate insegna nel *Fedro*[846], e questa seconda modalità di ascesa è più rilevante e più perfetta rispetto alla prima. Comunque le **[90]** "anime che sono state sconvolte in relazione al corpo"[847] non solo i legami di Ade non possono tenerle a freno e condurle in alto al dominio di Zeus, ma neppure quelli di Crono, che, evidentemente in considerazione del fatto che appartengono al Padre, sono anche più forti.

[La conoscenza di Poseidone e quella di Ade]

[5] CLXIII. Di Poseidone viene detto[848] che "sa molte cose" se viene paragonato a Zeus, mentre di Ade viene detto che sa "tutte le cose"[849] in considerazione del fatto che viene messo a confronto con le anime, alle quali fornisce la conoscenza. Tuttavia Poseidone è più universale di Ade.

[La dea Demetra: sua natura e funzione alla luce della spiegazione etimologica del suo nome]

CLXIV. Come bisogna analizzare etimologicamente il nome "*Ploútōn*" non solo in riferimento a [10] ciò che è immediato, cioè al "*ploûtos*" ["ricchezza"] che proviene dalla terra[850], ma anche in riferimento al "*ploûtos*"

τῆς φρονήσεως πλοῦτον, οὕτως καὶ τὴν Δήμητρα οὐ μόνον εἰς τὴν σωματικὴν τροφήν, ἀλλ᾽ ἀπ᾽ αὐτῶν τῶν θεῶν ἀρξαμένην δεῖ αὐτὴν ἐννοεῖν χορηγὸν οὖσαν τροφῆς πρῶτον μὲν αὐτοῖς τοῖς θεοῖς, εἶτα τοῖς μετ᾽ ἐκείνους, καὶ φοιτᾶν τὴν [15] σειρὰν τῆς τοιαύτης ἀγαθουργίας μέχρι τῆς σωματικῆς τροφῆς· καὶ γὰρ καὶ ἡ τοῦ Ἔρωτος ἰδιότης πρώτοις ἐπιλάμπει τοῖς θεοῖς καὶ ἡ τοῦ Ἀπόλλωνος μαντική τε καὶ ἰατρική, καὶ τῶν ἄλλων ὡσαύτως.

CLXV. Ὅτι τροφὴ ἐπὶ θεῶν ἐστιν ἡ τῶν ὑψηλοτέρων [20] τοῖς δευτέροις νοερὰ ἀποπλήρωσις. τρέφονται οὖν οἱ θεοί, ὅταν νοῶσι τοὺς πρὸ ἑαυτῶν θεοὺς καὶ τελειῶνται καὶ ὁρῶσι «τὰ νοητὰ κάλλη», οἷον «αὐτὴν δικαιοσύνην» «αὐτὴν σωφροσύνην» καὶ τὰ τοιαῦτα, ὡς ἐν Φαίδρῳ λέλεκται.

CLXVI. Ὅτι ἐν τῷ Κρατύλῳ ὁ μέγας Πλάτων σκοπὸν [25] ἔχει οὐ τὰς πρωτίστας καὶ μέσας καὶ τελευταίας τῶν θεῶν διακοσμήσεις ἀνυμνεῖν, ἀλλὰ μόνας τὰς ἐν τοῖς ὀνόμασιν αὐτῶν ἐκφαινομένας ἰδιότητας.

CLXVII. Ὅτι τὴν Δήμητρα Ὀρφεὺς μέν, τὴν αὐτὴν λέγων τῇ Ῥέᾳ εἶναι, λέγει ὅτι ἄνω μὲν μετὰ Κρόνου οὖσα

dell'intelligenza, così allo stesso modo bisogna analizzare etimologicamente *Dḗmetēr* ["Demetra"][851] non solo in riferimento al nutrimento corporeo, ma bisogna concepirla come colei che, a partire dagli dèi stessi, è dispensatrice del nutrimento in primo luogo per gli dèi stessi, e poi per quelli che vengono dopo di loro[852], e bisogna che la [15] catena di tale attività di beneficio giunga fino al nutrimento corporeo. Ed in effetti la proprietà specifica di Eros risplende sugli dèi per primi, come anche la mantica e la medicina di Apollo, e lo stesso vale per gli altri dèi.

CLXV. Presso gli dèi nutrimento[853] è [20] per quelli di livello inferiore il ricolmarsi intellettivo di quelli più elevati. Dunque gli dèi si nutrono ogni qualvolta pensino gli dèi che sono anteriori rispetto a loro stessi, si perfezionano e vedono "le Bellezze intelligibili", come per esempio "la Giustizia in sé", "la Temperanza in sé" e cose di tale natura, come è stato detto nel *Fedro*[854].

[Ulteriore scopo del *Cratilo* in connessione con l'analisi etimologica dei teonimi]

CLXVI. Nel *Cratilo* il grande Platone [25] ha come scopo quello di celebrare non i primissimi, i mediani e gli ultimi ordinamenti degli dèi, bensì solo le proprietà che si rivelano nei loro nomi.

[Demetra e la sua connessione con Rea]

CLXVII. Orfeo, quando afferma che Demetra è identica a Rea, intende dire che essa, quando è in alto insieme a Crono **[91]** senza distaccarsene è Rea, mentre

[91] ἀνεκφοίτητος Ῥέα ἐστίν, προβάλλουσα δὲ καὶ ἀπογεννῶσα τὸν Δία Δημήτηρ. λέγει γάρ·

> Ῥείη τὸ πρὶν ἐοῦσα, ἐπεὶ Διὸς ἔπλετο μήτηρ,
> Δημήτηρ γέγονε.

[5] Ἡσίοδος δὲ θυγατέρα τῆς Ῥέας λέγει τὴν Δήμητρα, καὶ συμφωνοῦσι δηλονότι οἱ θεολόγοι· εἴτε γὰρ ἀπὸ τῆς Κρονίας ἑνώσεως εἰς τὴν δευτέραν προῆλθεν διακόσμησιν, εἴτε καὶ παῖς ἐστιν τῆς Ῥέας ἡ πρωτίστη, τὸ αὐτὸ γίνεται. τοιαύτη οὖν οὖσα ἡ Δημήτηρ καὶ πρεσβυτάτην καὶ [10] ἡγεμονικωτάτην τάξιν ἀπὸ τῆς ὅλης ζωογόνου Ῥέας λαχοῦσα καὶ τὰ μέσα κέντρα συνέχουσα τῆς ὅλης ζωογονίας, πληροῖ πάντα μὲν τὰ ὑπερκόσμια τῶν τῆς ζωῆς τῆς παντελοῦς ὀχετῶν, ἀμερίστως καὶ ἑνοειδῶς καὶ ἀδιακρίτως πᾶσιν ἐπιρρέουσα τὸ ζῆν· πρὸ δὲ τούτων αὐτὸν ἡμῖν ἐκφαίνει τὸν δημιουργικὸν νοῦν [15] καὶ τὴν δύναμιν αὐτῷ τῆς τῶν ὅλων ζωοποιίας ἐνδίδωσιν. ὥσπερ γὰρ ὁ Κρόνος αὐτῷ τὴν τοῦ εἶναι καὶ τὴν τῆς οὐσίας αἰτίαν χορηγεῖ ἄνωθεν, οὕτως καὶ ἡ Δημήτηρ ἄνωθεν ἀπὸ τῶν ἑαυτῆς κόλπων τῶν γονίμων προχέει τὴν ζωογονίαν τῷ δημιουργῷ· αὐτὴ δὲ τὸ μέσον ἔχουσα πάσης ζωογόνου θεότητος, [20] ὅλας κυβερνᾷ τὰς ἐν αὐτῇ πηγὰς καὶ τὸν ἕνα περιέχει σύνδεσμον τῶν τε πρωτίστων καὶ τῶν ἐσχάτων τῆς ζωῆς δυνάμεων, καὶ συνελίσσει μὲν τὰς δευτέρας πηγὰς καὶ συνέχει μονίμως, προάγει δὲ τὰς τῶν προτέρων ἑνοειδεῖς αἰτίας εἰς

quando produce, generandolo, Zeus, è Demetra. Infatti egli afferma:

> «Mentre prima era Rea, quando venne ad essere
> madre di Zeus,
> divenne Demetra»[855].

[5] Esiodo, dal canto suo, afferma che Demetra è figlia di Rea[856] e con lui concordano in modo palese i teologi. In effetti sia che dall'unità cronia essa sia proceduta nell'ordinamento a lei inferiore, sia che essa risulti anche essere la primissima figlia di Rea[857], è la stessa cosa. Dunque poiché Demetra è di tale natura, [10] avendo ricevuto in sorte un livello elevatissimo e di grandissima sovranità dalla Rea universale generatrice di vita e connettendo i centri mediani della generazione universale di vita[858], essa, da un lato, ricolma tutte le entità ipercosmiche dei canali della vita completamente perfetta, riversando su tutte in modo indiviso, uniforme e privo di distinzioni il vivere; dall'altro, prima di ciò, ci rivela l'Intelletto demiurgico stesso [15] e gli affida la facoltà della produzione di vita della totalità dell'universo[859]. Come infatti Crono gli fornisce dall'alto la causa dell'essere e dell'essenza, allo stesso modo anche Demetra, dall'alto, dal proprio fertile grembo riversa sul Demiurgo il potere di generare la vita. Essa, dal canto suo, poiché occupa la posizione mediana di ogni divinità generatrice di vita, [20] governa le fonti universali insite in lei stessa e comprende in sé il legame unico tra le potenze della vita che vengono per primissime e quelle che vengono per ultime; e, da un lato, avviluppa le fonti inferiori e le tiene insieme in modo stabile, dall'altro fa procedere le cause uniformi delle entità che vengono per prime verso la generazione del-

τὴν τῶν ὅλων ἀπογέννησιν, καὶ οὕτως ἡ σύμπασα ζῳογόνος [25] μία τέ ἐστιν καὶ ἑβδομαδική· κατὰ μὲν τὴν ἐξῃρημένην ἕνωσιν προϋπάρχουσα τῆς ἑβδομάδος, κατὰ δὲ τὴν συντεταγμένην **[92]** εἰς ἓν νοερὸν κέντρον συνάγουσα τὰς ἐν αὐτῇ τριαδικὰς πηγάς, καὶ τὴν Ἑστίαν περιέχουσα καὶ τὴν Ἥραν· τὴν μὲν Ἥραν ἀπὸ τῶν δεξιῶν προχέουσαν ὅλον τὸν τῶν ψυχῶν διάκοσμον, τὴν δ' Ἑστίαν ἀπὸ τῶν ἀριστερῶν πᾶν τὸ τῆς ἀρετῆς φῶς [5] προϊεμένην. διὸ καὶ εἰκότως παρὰ Πλάτωνι «μήτηρ» τε ἅμα καλεῖται καὶ «τῆς ἐδωδῆς χορηγός», ὡς μὲν τὴν αἰτίαν τῆς Ἥρας περιέχουσα μήτηρ, ὡς δὲ τὴν Ἑστίαν ἐν ἑαυτῇ προειληφυῖα τῆς ἐδωδῆς χορηγός.

CLXVIII. Ὅτι ἡ Δημήτηρ, ὥσπερ πᾶσαν ζωὴν προχέει, [10] οὕτως καὶ πᾶσαν τροφήν· ἔχει δὲ παράδειγμα τὴν Νύκτα («θεῶν γὰρ τροφὸς ἀμβροσίη Νὺξ» λέγεται), ἀλλ' ἐκείνη μὲν νοητῶς· καὶ γὰρ τροφὴ τὸ νοητόν ἐστιν κατὰ τὸ λόγιον ταῖς νοεραῖς διακοσμήσεσι τῶν θεῶν· ἡ δὲ Δημήτηρ πρώτη καὶ τὰς διττὰς τροφὰς [15] διεῖλεν ἐν τοῖς θεοῖς, ὥς φησιν Ὀρφεύς·

> μήσατο γὰρ προπόλους καὶ ἀμφιπόλους καὶ ὀπαδούς,
> μήσατο δ' ἀμβροσίην καὶ ἐρυθροῦ νέκταρος ἀρδμόν,
> μήσατο δ' ἀγλαὰ ἔργα μελισσάων ἐριβόμβων.

οὐ μόνον οὖν τὴν ζωήν, ἀλλὰ καὶ τὴν τῆς ζωῆς τελεσιουργίαν [20] ἀπογεννᾷ ἡ δέσποινα ἡμῶν Δημήτηρ ἀπὸ τῶν ἄνω μέχρι τῶν ὑστάτων· καὶ γὰρ καὶ ἡ ἀρετὴ τελειότης τῶν ψυχῶν. κατ'

la totalità degli esseri; così nel suo insieme <la natura divina>[860] produttrice di vita [25] è ad un tempo una ed ebdomatica[861]. Infatti in base alla sua unità trascendente essa preesiste all'ebdomade, ma in base a quella che risulta <a lei> coordinata **[92]** essa raccoglie in un unico centro intellettivo le fonti triadiche in lei insite, e comprende in sé Estia ed Era[862]: Era in quanto riversa dalla destra l'intero ordinamento delle anime, mentre Estia [5] in quanto dalla sinistra fa procedere tutta la luce della virtù[863]. Ecco perché in Platone[864] a ragione viene chiamata "madre" ed al contempo "dispensatrice del cibo": madre in quanto comprende la causalità di Era, mentre dispensatrice del cibo in quanto risulta precontenere in se stessa Estia[865].

CLXVIII. Demetra, come riversa ogni vita, [10] così allo stesso modo riversa anche ogni nutrimento: d'altra parte ha come modello Notte (infatti "Notte" viene detta "nutrice immortale degli dèi"[866]), ma quest'ultima <fornisce nutrimento> in modo intelligibile: ed infatti secondo l'Oracolo[867] l'intelligibile è nutrimento per gli ordinamenti intellettivi degli dèi. Demetra invece per prima [15] ha distribuito anche i due tipi di nutrimento fra gli dèi, come dice Orfeo[868]:

> «infatti escogitò servi, ministri e attendenti,
> escogitò l'ambrosia e la mescita di rosso nettare,
> ed escogitò le fulgide opere delle api dal forte ronzio».

Dunque non è solo la vita, ma anche la realizzazione compiuta della vita che [20] la nostra Signora Demetra genera dagli esseri che stanno in alto fino agli ultimi: ed infatti la virtù è appunto la perfezione delle anime. Dun-

εἰκόνα οὖν τῆς ἀϊδίου ταύτης διττῆς ἀπογεννήσεως καὶ αἱ ἐν χρόνῳ τίκτουσαι μητέρες ἅμα τε τὸ βρέφος ἔτεκον καὶ ἅμα τὸ γάλα τροφὴν τῷ τεχθέντι προβάλλουσι φυσικῶς, καὶ οὔτε πρὶν [25] οὔτε ὕστερον.

CLXIX. Ὅτι τριπλῆ ἐστιν ἡ τοῦ δημιουργικοῦ νοῦ πρὸς τὰς ζωογόνους αἰτίας σύζευξις· καὶ γὰρ ταῖς πρὸ αὐτοῦ συνάπτεται πηγαῖς καὶ ταῖς συστοίχοις ἑαυτοῦ σύνεστιν ὁμοφυῶς καὶ ταῖς καταδεεστέραις ἑαυτοῦ συνεργεῖ διακοσμήσεσι. τῇ **[93]** μὲν γὰρ πρὸ αὐτοῦ Δήμητρι ἐπιστρεπτικῶς συγγίνεται, τῇ δὲ ὑστέρᾳ Κόρῃ προνοητικῶς, τῇ δὲ συστοίχῳ Ἥρᾳ ἐρασμίως· διὸ καὶ ἐρᾶν ὁ Ζεὺς λέγεται τῆς Ἥρας·

ὡς σέο νῦν ἔραμαι·

[5] καὶ ἔστιν αὕτη μὲν ἔννομος, αἱ δὲ ἄλλαι δύο ἔκνομοι δοκοῦσιν. πάντα οὖν τὰ γένη τῶν ψυχῶν ἀφ᾽ ἑαυτῆς ἡ θεὸς αὕτη παράγει μετὰ τοῦ δημιουργοῦ καὶ πατρός, τά τε ὑπερκόσμια καὶ ἐγκόσμια τά τε οὐράνια καὶ τὰ ὑπὸ σελήνην τά τε θεῖα καὶ τὰ ἀγγελικὰ καὶ δαιμονικὰ καὶ μεριστά· καὶ τρόπον μέν [10] τινα διῄρηται τοῦ δημιουργοῦ, τρόπον δέ τινα ἥνωται αὐτῷ· «νοῦν» γὰρ ἔχειν «βασιλικὸν» ὁ Ζεὺς λέγεται ἐν Φιλήβῳ, ἐπειδὴ

que a immagine di questa eterna duplice generazione anche le madri che procreano nell’ambito della temporalità non appena partoriscono il feto incominciano a produrre in modo naturale anche il latte come nutrimento per il neonato, e né prima [25] né dopo[869].

[La dea Era: sua natura e spiegazione etimologica del suo nome]

CLXIX. Di tre tipi è la connessione dell’Intelletto demiurgico con le cause generatrici di vita[870]: ed infatti alle fonti che gli sono anteriori è collegato, a quelle che sono ad esso stesso coordinate è unito in modo connaturale, e con gli ordinamenti che sono ad esso stesso inferiori coopera. **[93]** Infatti, da un lato, alla Demetra che gli è anteriore viene ad unirsi nel modo del volgersi indietro e ricongiungersi[871], mentre a Core che gli è posteriore viene a connettersi in modo provvidente, infine a Era che gli è coordinata viene a connettersi al modo di oggetto d’amore: ecco perché Zeus è detto amare [“*erân*”] Era:

> «come io ora ti amo [“*éramai*”]»[872].

[5] E questa è <amante> legittima, mentre le altre due sembrano illegittime. Dunque i generi delle anime è questa dea che li introduce tutti da sé congiuntamente al Demiurgo e Padre, quelli ipercosmici ed encosmici, quelli celesti e quelli sublunari, quelli divini e quelli angelici, demonici e particolari[873]. E, per [10] un certo verso, essa risulta separata dal Demiurgo, mentre, per un altro, risulta unita a lui: in effetti nel *Filebo* si afferma che Zeus possiede un “intelletto regale”[874], poiché

καὶ ἡ Ἥρα συνέζευκται αὐτῷ ἢ περιέχεται ἐν αὐτῷ· καθ᾽ ὃ εἴρηται

Ζηνὸς γὰρ τοῦ ἀρίστου ἐν ἀγκοίνῃσιν ἰαύεις.

[15] τὴν γὰρ πατρικὴν αἰτίαν τοῦ κόσμου καὶ τὴν μητρικὴν ἑνοειδῶς συνέχει ὁ Ζεύς, καὶ ἡ πηγὴ τῶν ψυχῶν ἐν τῷ Διὶ λέγεται εἶναι, ὥσπερ πάλιν ἡ νόησις τοῦ Διὸς ὑπὸ πρώτης μετέχεσθαι τῆς Ἥρας· «οὐδεὶς γάρ», φησὶν ὁ Ζεὺς παρ᾽ Ὁμήρῳ, «τὸν ἐμὸν νοῦν πρὸ τῆς Ἥρας ἄλλος θεὸς γινώσκει». [20] διὰ ταύτην οὖν τὴν ἄφραστον τῶν θεῶν κοινωνίαν μετέχει μὲν ψυχῶν νοερῶν ὁ κόσμος, ὑπέστησαν δὲ νόες ἐποχούμενοι ταῖς ψυχαῖς καὶ πληροῦντες μετ᾽ αὐτῶν τὴν ὅλην δημιουργίαν.

CLXX. Ὅτι ἄνωθεν ἀρχομένη ἡ τῆς δεσποίνης ἡμῶν σειρὰ μέχρι τῶν ὑστάτων διήκει, καὶ ἔστιν ὑπὸ σελήνην ὁ ἀὴρ [25] αὐτῆς λῆξις. σύμβολον γάρ ἐστιν ὁ ἀὴρ ψυχῆς, καθ᾽ ὃ καὶ «πνεῦμα» λέγεται ἡ ψυχή, ὥσπερ καὶ τὸ πῦρ εἰκών ἐστιν νοῦ, τὸ δὲ ὕδωρ τῆς κοσμοτρόφου φύσεως, δι᾽ οὗ πᾶσα γίνεται τροφὴ καὶ αὔξησις, ἡ δὲ γῆ σώματος διὰ τὸ παχὺ καὶ ἔνυλον· διὸ αἰνιττόμενος τοῦτο Ὅμηρος ποιεῖ τὴν **[94]** Ἥραν κρεμαμένην, ὑπὸ δὲ τοῖς ποσὶν αὐτῆς ἄκμονας δύο· ὁ γὰρ ἀὴρ κάτωθεν ἑαυτοῦ τὰ δύο βαρύτατα στοιχεῖα κεκλήρωται, ἀλλὰ καὶ τὸ

ἠέρα δ᾽ Ἥρη

[5] πίτνα πρόσθε βαθεῖαν

anche Era è congiunta a lui o è compresa in lui. In considerazione di ciò è stato affermato:

> «infatti tra le braccia dell'eccelso Zeus dormi»[875].

[15] In effetti la causa paterna e quella materna del cosmo in modo uniforme le contiene Zeus, e si afferma che la fonte delle anime è in Zeus, come l'intellezione di Zeus è, a sua volta, partecipata per prima da Era: infatti, afferma Zeus in Omero[876], «nessun altro dio conosce il mio pensiero prima di Era». [20] Dunque è per via di questa inesprimibile comunione tra gli dèi che, da un lato, il cosmo partecipa delle anime intellettive, dall'altro che sono venuti a sussistere gli intelletti che sormontano le anime e che insieme ad esse rendono completa la demiurgia nella sua totalità[877].

CLXX. Incominciando dall'alto, la catena della nostra Signora[878] si estende fino agli esseri di ultimo livello, e al di sotto della sfera lunare l'aria è [25] l'ambito di competenza a lei assegnato. Infatti l'aria è simbolo dell'anima, in base al quale l'anima è detta anche "*pneûma*" ["soffio"], allo stesso modo in cui, a sua volta, il fuoco è immagine dell'intelletto, mentre l'acqua è simbolo della natura che nutre il cosmo: è in virtù di essa infatti che si ha ogni forma di nutrimento e di crescita; infine la terra è il simbolo del corpo per la sua densità e materialità. Per questo Omero, alludendo a ciò, rappresenta **[94]** Era sospesa in alto, con "due incudini sotto i piedi"[879]: infatti l'aria ha avuto in sorte sotto di sé i due elementi più pesanti[880], [10] ma anche l'espressione

> «… e nebbia ["*ēéra*"] Era
> [5] diffuse innanzi densa...»[881]

τῆς αὐτῆς ἐννοίας ἐστὶν καὶ τὸ

> ἠέλιον δ' ἀκάμαντα ...... πότνια Ἥρη
> πέμψεν ἐπ' Ὠκεανοῖο ῥοάς·

τὴν γὰρ παχυτάτην διὰ τῆς Ἥρας γενομένην ὁμίχλην τοῦ [10] ἡλίου δύσιν καλεῖ. ἀλλὰ καὶ τὸ τὴν τελευτὴν τοῦ ὀνόματος τῇ ἀρχῇ συνάπτειν, εἰ πολλάκις λέγοι τις τὸ τῆς θεοῦ ὄνομα, ἐμφαίνει τὴν τῶν ἐξ αὐτῆς λογικῶν ψυχῶν εἰς ἑαυτὰς ἐπιστροφήν· καὶ ὅτι ἡ φωνὴ ἀήρ ἐστιν πεπληγμένος, διὰ τοῦτο καὶ ἡ φωνὴ τῶν λογικῶν μάλιστα τῇ θεῷ ἀνάκειται, ἥτις καὶ [15] τὸν τοῦ Ἀχιλλέως ἵππον «αὐδήεντα ἔθηκεν».

CLXXI. Τρεῖς ταύτας ζωογονικὰς μονάδας ἐφεξῆς νῦν ὁ Σωκράτης παραδίδωσι, τὴν Δήμητρα τὴν Ἥραν τὴν Περσεφόνην, τὴν μὲν μητέρα τοῦ δημιουργοῦ λεγομένην τὴν δὲ ἀδελφὴν τὴν δὲ θυγατέρα· πάσας δὲ κοινωνοὺς τῆς [20] ὅλης δημιουργίας, τὴν μὲν ἐξῃρημένως καὶ νοερῶς τὴν δὲ ἀρχικῶς καὶ ἡγεμονικῶς τὴν δὲ πηγαίως ἅμα καὶ ἀρχικῶς. τούτων δὲ τῶν θεαινῶν ἡ τελευταία τριπλᾶς ἔλαχεν δυνάμεις καὶ θεῶν περιείληφε μονάδας τρεῖς ἀμερίστως καὶ ἑνοειδῶς· προσαγορεύεται δὲ καὶ Κόρη διὰ τὴν καθαρότητα τῆς οὐσίας [25] καὶ τὴν ἄχραντον ἐν ταῖς ἀπογεννήσεσιν ὑπεροχήν. ἔχει δὲ πρώτην τε καὶ μέσην καὶ τελευταίαν ἡγεμονίαν, καὶ κατὰ μὲν

appartiene alla medesima concezione, e pure

> «il sole infaticabile … Era signora
> spinse nelle correnti di Oceano»[882].

Infatti la nebbia densissima che si genera ad opera di Era, <Omero> la chiama [10] "tramonto"[883]. Ma anche il fatto di collegare la fine del nome con il suo inizio, se si ripetesse più volte il nome della dea[884], indica il volgersi all'indietro verso se stesse delle anime razionali da lei derivanti[885]; e poiché la voce è aria percossa, è appunto questa la ragione per cui la voce degli esseri razionali è consacrata soprattutto a questa dea, la quale [15] "rese parlante" anche il cavallo di Achille[886].

[La natura di "Core-Persefone"]

CLXXI. Queste tre Monadi generatrici di vita Socrate presenta ora[887] una dopo l'altra: Demetra, Era, Persefone, ovvero quella detta "madre" del Demiurgo, quella detta "sorella" ed infine quella detta "figlia"[888]; d'altra parte sono tutte compartecipi della [20] demiurgia universale, la prima in modo trascendente e intellettivo, la seconda in modo principiale e sovrano, la terza in modo, ad un tempo, fontale e principiale[889]. L'ultima di queste divinità, dal canto suo, ha ottenuto in sorte tre tipi di potenze e comprende in sé in modo indiviso e uniforme tre monadi di dee; inoltre viene appellata anche "*Kórē*" ["Core"][890] per via della purezza della sua essenza [25] e per la sua incontaminata preminenza nell'ambito dei processi di generazione. Possiede poi una sovranità prima, una intermedia ed una estrema, ed in base alla sua stessa sommità presso

τὴν ἀκρότητα ἑαυτῆς Ἄρτεμις καλεῖται παρ᾽ Ὀρφεῖ, κατὰ δὲ τὸ μέσον κέντρον Περσεφόνη, κατὰ δὲ τὸ πέρας τῆς διακοσμήσεως Ἀθηνᾶ· καὶ κατὰ μὲν τὴν ὕπαρξιν τὴν ὑπερανέχουσαν **[95]** τῶν ἄλλων δυνάμεων τοῦ ζωογονικοῦ τούτου τριπλοῦ διακόσμου ἵδρυται ἡ τῆς Ἑκάτης ἀρχή, κατὰ δὲ τὴν μέσην δύναμιν καὶ γεννητικὴν τῶν ὅλων ἡ ψυχική, κατὰ δὲ τὴν νοερὰν ἐπιστροφὴν ἡ τῆς ἀρετῆς. ἄνω μὲν οὖν καὶ ἐν [5] τοῖς ὑπερκοσμίοις ἡ Κόρη τὴν τριπλῆν ταύτην ἑνοειδῶς προτείνει τὴν τῶν θεῶν διακόσμησιν, καὶ μετὰ τοῦ Διὸς ἀπογεννᾷ τὸν τῆς μεριστῆς δημιουργίας ἀμερίστως προεστηκότα Διόνυσον, κάτω δὲ μετὰ τοῦ Πλούτωνος κατὰ τὸ μέσον διαφερόντως ἰδίωμα θεωρεῖται· τοῦτο γάρ ἐστιν καὶ τὸ προϊὸν [10] πανταχοῦ καὶ τοῖς ἐσχάτοις χορηγὸν τῆς ζωοποιίας. διὸ καὶ Περσεφόνη καλεῖται μάλιστα τῷ Πλούτωνι συνοῦσα καὶ μετ᾽ αὐτοῦ διακοσμοῦσα τὰ τελευταῖα τοῦ παντός, καὶ κατὰ μὲν τὰ ἄκρα παρθένος εἶναι λέγεται καὶ ἄχραντος μένειν, κατὰ δὲ τὸ μέσον ζεύγνυσθαι τῷ Ἅιδῃ καὶ συναπογεννᾶν τὰς ἐν τοῖς [15] ὑποχθονίοις Εὐμενίδας. καλεῖται μὲν οὖν αὕτη καὶ Κόρη, τρόπον δ᾽ ἄλλον τῆς ὑπερκοσμίου καὶ ἡγεμονικῆς· ἡ μὲν γὰρ ἑνάς ἐστιν συνεκτικὴ τῶν τριῶν ζωογονικῶν ἀρχῶν, ἡ δὲ μεσότης ἐν ἑαυτῇ τὰς ἰδιότητας ἔχουσα τῶν ἄκρων· διὸ καὶ τὸ τῆς Ἑκάτης, εἴτ᾽ οὖν Ἀθηνᾶς, εὕροις ἂν ἐν τῇ Περσεφόνῃ [20] τῇ μετὰ τοῦ Πλούτωνος, ἀλλὰ τὰ μὲν ἄκρα κρυφίως ἐν αὐτῇ,

Orfeo[891] essa viene chiamata “Artemide”, in base al suo centro intermedio “Persefone”, mentre in base al limite inferiore del suo ordinamento “Atena”[892]. Ed in conformità con il livello di realtà che supera **[95]** tutte le altre potenze di questo triplice ordinamento generatore di vita, è fondato il principio che appartiene ad Ecate, mentre in conformità con la potenza mediana e generatrice della totalità degli esseri è fondato il principio psichico, infine in conformità con il ricongiungimento intellettivo[893] quello della virtù[894]. Dunque in alto, cioè[895] tra [5] le entità ipercosmiche, Core estende in modo uniforme questo triplice ordinamento di divinità, e con Zeus genera Dioniso che in modo indiviso è preposto alla demiurgia divisa e particolare[896], invece in basso congiuntamente a Plutone essa viene considerata specialmente in base alla sua proprietà mediana: si tratta appunto di quel carattere che procede [10] per ogni dove e che garantisce la produzione di vita anche agli esseri di ultimo livello. Ecco perché viene chiamata Persefone soprattutto quando è unita a Plutone e ordina con lui le estremità inferiori del Tutto; ed in base ai suoi caratteri sommitali si dice che è vergine e permane incontaminata, invece in base al livello intermedio si dice che è strettamente collegata ad Ade e con lui genera le [15] Eumenidi poste nel mondo infero[897]. Costei, dunque, viene sì chiamata anche *Kórē*, ma in modo diverso rispetto a quella ipercosmica e sovrana[898]: l’una infatti è enade connettiva dei tre principi generatori di vita, l’altra invece è livello intermedio che possiede in sé le proprietà specifiche delle sommità[899]. Ecco perché nella Persefone [20] che è congiunta a Plutone si troverebbe il carattere di Ecate, e quindi anche quello di Atena[900]; ma mentre gli estremi sono in lei cela-

τὸ δὲ τῆς μεσότητος ἴδιον προφαίνεται καὶ τὸ τῆς ἀρχικῆς ψυχῆς ἀφοριστικόν, ὅπερ ἐκεῖ μὲν ἡγεμονικῶς ἦν, ἐνταῦθα δὲ ἐγκοσμίως.

CLXXII. Ὅτι δεῖ τὸν ἐραστὴν τῆς εἰς τοὺς θεοὺς εὐσεβείας [25] σπουδαίως ἀντέχεσθαι τῆς τῶν θείων ὀνομάτων ὀρθότητος, ἵνα μὴ ὥσπερ οἱ περὶ τὴν Περσεφόνην καὶ τὸν Ἀπόλλω πλημμελοῦντες διὰ τὴν ἄγνοιαν τῆς τῶν ὀνομάτων ἀναλύσεως ἐπιρραπίζωνται ὑπὸ Σωκράτους.

CLXXIII. Ὅτι ἡ Περσεφόνη κέκληται ἤτοι διὰ τὸ διακρίνειν **[96]** τὰ εἴδη καὶ χωρίζειν ἀλλήλων, ὡς τοῦ φόνου τὴν ἀναίρεσιν αἰνιττομένου, ἢ διὰ τὸ χωρίζειν τὰς ψυχὰς τελέως ἐκ τῶν σωμάτων διὰ τῆς πρὸς τὸ ἄνω ἐπιστροφῆς, ὅπερ ἐστὶν εὐτυχέστατος φόνος καὶ θάνατος τοῖς ἀξιουμένοις τούτου. ἡ [5] δὲ Φερέφαττα κατὰ μὲν τὴν τῆς γενέσεως ἐπαφὴν τῇ δευτέρᾳ ἁρμόζει, κατὰ δὲ τὴν σοφίαν καὶ τὴν γνώμην τῇ τρίτῃ, πάντα δ' ὅμως αὐτῇ τὰ γνωρίσματα πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς τελειότητα· διὸ καὶ Περσεφόνη προσαγορεύεται, καὶ οὐ τοῖς τῶν ἄκρων ὀνόμασιν, ἐπεὶ καὶ τὸ ἁρπαζόμενον ὑπὸ τοῦ Πλούτωνος τοῦτό [10] ἐστιν τὸ μέσον τῶν ἄκρων, ὃ ἐφ' ἑαυτοῦ μονίμως ἕστηκεν, καθὸ καὶ παρθένος ἡ Κόρη λέγεται διαμένειν.

ti, il carattere specifico proprio del livello mediano, quello cioè delimitatore dell'Anima che ha ruolo di governo, si fa manifesto, carattere che lassù risultava in forma sovrana, mentre in questo nostro mondo in forma encosmica[901].

CLXXII. Bisogna che chi è bramoso di venerare gli dèi [25] si attenga con scrupolosa attenzione alla correttezza dei nomi divini, affinché, come invece accade a chi erra e reca offesa[902] nei confronti di Persefone e Apollo per via dell'ignoranza dell'analisi etimologica dei loro nomi, non venga rimproverato da Socrate.

CLXXIII. *Persephónē* [Persefone][903] è stata denominata così o poiché scompone **[96]** le forme e le separa le une dalle altre, in considerazione del fatto che il *phónos* ["uccisione"] allude alla disgregazione, oppure poiché separa completamente le anime dai corpi facendole volgere verso ciò sta in alto, il che è il più fortunato tipo di *phónos* cioè[904] di morte [*thánatos*] per coloro che sono ritenuti degni di ciò. [5] Dal canto suo *Pheréphatta*[905] sulla base della "*epaphḗ*" ["contatto"] con la generazione si adatta bene alla seconda <divinità>, mentre sulla base della sapienza e della conoscenza alla terza[906], ma ad ogni modo tutti i tratti distintivi che la caratterizzano sono in relazione con la perfezione dell'anima: ecco perché viene appellata "*Persephónē*", e non con i nomi delle estremità[907], dal momento che ad essere rapita da Plutone [10] è questa entità intermedia tra le estremità, la quale è posta stabilmente su se stessa, ed è in considerazione di ciò che si afferma anche che *Kórē* [Core] permane vergine[908].

CLXXIV. Ὅτι εὐλόγως μετὰ τὴν Περσεφόνην τὸν Ἀπόλλωνα ἀναλύει νῦν· πολλὴ γάρ ἐστιν ἡ κοινωνία τῶν δύο τούτων σειρῶν, τῆς Κορικῆς λέγω καὶ τῆς Ἀπολλωνιακῆς· [15] ἡ μὲν γὰρ ἑνάς ἐστιν τῆς μέσης τριάδος τῶν ἀρχῶν καὶ ζωογονικὰς προβέβληται δυνάμεις ἀφ' ἑαυτῆς· ὁ δὲ τὰς ἡλιακὰς ἀρχὰς εἰς μίαν ἕνωσιν ἐπιστρέφει, «κατέχων τὴν τρίπτερον ἀρχήν», ὡς τὸ λόγιόν φησι. προσεχῆ δὲ τὴν ὑπόστασιν ἔλαχον αἱ ἡλιακαὶ ἀρχαὶ μετὰ τὰς [20] ζωογονικάς· διὸ καὶ παρ' Ὀρφεῖ ἡ Δημήτηρ ἐγχειρίζουσα τῇ Κόρῃ τὴν βασιλείαν φησίν·

> αὐτὰρ Ἀπόλλωνος θαλερὸν λέχος εἰσαναβᾶσα
> τέξεαι ἀγλαὰ τέκνα πυρὶ φλεγέθοντα προσώποις·

τοῦτο δὲ πῶς ἂν γένοιτο μὴ πολλῆς οὔσης τῆς κοινωνίας [25] τῶνδε τῶν θεῶν;

δεῖ δ' εἰδέναι περὶ τοῦ Ἀπόλλωνος τοσοῦτον, ὅτι κατὰ μίαν μὲν καὶ αὐτοφυῆ τὴν πρώτην ἐπιβολὴν ὁ τῆς ἑνώσεως αἴτιος καὶ ὁ πλῆθος ἀνάγων εἰς τὸ ἓν Ἀπόλλων εἶναι σημαίνεται, καὶ οὗτος ὁ τρόπος τῆς περὶ τὸ ὄνομα θεωρίας πάσαις **[97]** ἐφαρμόζει τοῦ θεοῦ ταῖς τάξεσιν. ὁ δὲ Σωκράτης τὰς μερικωτέρας αὐτοῦ δυνάμεις μόνας σκοπεῖ· καὶ γὰρ ἀπερίληπτον ἡμῖν καὶ ἀπεριήγητον τὸ πλῆθος τῶν τοῦ Ἀπόλλωνος δυνάμεων. πότε γὰρ ἂν ὁ ἀνθρώπινος λογισμός, μὴ ὅτι γε τοῦ

[Analisi etimologica di “Apollo” e prerogative di questo dio]

CLXXIV. Con buona ragione <Socrate> ora[909] dopo *Persephónē* analizza etimologicamente *Apóllōn*: infatti v’è grande comunanza tra queste due catene, intendo dire tra quella di Core e quella di Apollo: [15] la prima, infatti, è l’enade della triade mediana dei Princìpi ed ha fatto procedere da se stessa le potenze generatrici di vita[910]; l’altro invece fa volgere indietro i Princìpi eliaci/solari verso un’unica unità, «detenendo saldamente il Principio trialato», come afferma l’Oracolo[911]. Dal canto loro i Princìpi eliaci/solari hanno avuto in sorte la forma di sussistenza che viene immediatamente dopo quelli [20] generatori di vita[912]. Ecco perché in Orfeo Demetra, affidando il regno a Core, afferma:

> «ma una volta salita nel florido talamo di Apollo
> darai alla luce splendenti figli con i volti
> avvampanti di fuoco»[913].

Ma come potrebbe avvenire ciò, se non vi fosse grande comunanza [25] tra codeste divinità?

Tanto bisogna sapere su Apollo, ovvero che sulla base di un’originariamente unica e spontanea intuizione <del nome>, “*Apóllōn*” significa che egli è la causa dell’unità e colui che riconduce la molteplicità all’Uno[914], e questo modo di interpretare il nome **[97]** si confà a tutti i livelli del dio[915]. Socrate, però, prende <qui> in esame solo le sue potenze più particolari: ed infatti la moltitudine delle potenze di Apollo è per noi impossibile da comprendere e da delineare. Infatti potrebbe mai riuscire il ragionamento umano ad abbracciare nel loro insieme tutte le proprietà specifiche, non dico solo

[5] Ἀπόλλωνος, ἀλλὰ καὶ ἄλλου τινὸς θεοῦ δυνατὸς γένοιτο τὰς πάσας περιλαβεῖν ἰδιότητας; πολὺ γὰρ πλῆθος οἱ θεολόγοι τῶν Ἀπολλωνιακῶν ἰδιοτήτων παραδεδώκασιν. ἀλλ' ὁ Σωκράτης νῦν τέτταρας μόνας παραδίδωσιν. ὁ μὲν γὰρ κόσμος οἷον δεκάς τίς ἐστιν ἐκ πάντων πεπληρωμένος [10] τῶν λόγων καὶ πάντα χωρήσας εἰς ἑαυτὸν καὶ ἐπιστρέψας εἰς τὴν οἰκείαν ἀρχὴν τῆς δεκάδος, ἧς προσεχῶς μὲν ἡ τετρὰς τὴν αἰτίαν περιείληφεν, ἐξῃρημένως δ' ἡ μονάς· καὶ ἡ μὲν ἀδιαιρέτως καὶ κρυφίως, ἡ δὲ διακεκριμένως, ὥσπερ δὴ καὶ ὁ Ἀπόλλων ἑνίζει τὸ πλῆθος τῶν ἐγκοσμίων προσεχῶς, ὁ δὲ δημιουργικὸς [15] νοῦς ἐξῃρημένως. διὰ τί οὖν ὁ Σωκράτης τῇ τοιαύτῃ τάξει κέχρηται; ἀπὸ γὰρ τῆς ἰατρικῆς ἀρξάμενος καὶ διὰ τῆς μαντικῆς καὶ τοξικῆς διελθὼν εἰς τὴν μουσικὴν κατέληξεν. ῥητέον οὖν ὅτι πᾶσαι μὲν αἱ τοῦ θεοῦ τούτου ἐνέργειαι ἐν πάσαις εἰσὶν ταῖς τῶν ὄντων διακοσμήσεσιν ἄνωθεν [20] ἀρχόμεναι ἕως τῶν τελευταίων, ἄλλαι δὲ ἐν ἄλλαις δοκοῦσιν μᾶλλον ἢ ἧττον ἐπικρατεῖν. οἷον ἡ μὲν ἰατρικὴ τοῦ θεοῦ μᾶλλον ἐν τοῖς ὑπὸ σελήνην,

> ἔνθα κότος τε φόνος τε καὶ ἄλλων ἔθνεα κηρῶν,
> αὐχμηραί τε νόσοι καὶ σήψιες, ἔργα τε ῥευστά·

[25] ταῦτα γὰρ πλημμελῶς κινούμενα δέονται ἐκ μὲν τοῦ παρὰ φύσιν εἰς τὸ κατὰ φύσιν ἐπανελθεῖν, ἐκ δὲ ἀσυμμετρίας καὶ πολυσχιδίας εἰς συμμετρίαν καὶ ἕνωσιν. ἡ δὲ μαντικὴ ἐν τῷ

[5] di Apollo, ma anche di un qualche altro dio? In effetti i teologi hanno tramandato una grande moltitudine di proprietà specifiche di Apollo. Ma ora[916] Socrate ne riferisce solo quattro. Infatti il cosmo è come una sorta di decade, in quanto risulta ricolmato da tutti [10] i principi razionali, ha accolto in sé tutte le cose e le ha fatte volgere indietro verso il principio specifico della decade, la cui causa la tetrade ha compreso in sé in modo immediato, mentre la monade in modo trascendente[917]: e quest'ultima lo fa in modo indiviso e segreto, mentre l'altra in modo differenziato, proprio allo stesso modo in cui Apollo unifica la moltitudine delle entità encosmiche in modo prossimo, mentre [15] l'Intelletto demiurgico in modo trascendente[918]. Per quale ragione dunque Socrate si è servito di tale ordine di successione? In effetti, avendo iniziato dalla medicina ed essendo passato attraverso la mantica e l'arte del saettare, ha terminato con la musica[919]. Dunque si deve dire che tutte le attività di questo dio sono presenti in tutti gli ordinamenti degli esseri [20] a incominciare dall'alto fino agli ultimi, ma le une sembrano in misura maggiore o minore prevalere in determinati ordinamenti, mentre le altre in altri. Come per esempio la medicina del dio, che prevale in misura maggiore nell'ambito sublunare:

> «ivi rancore, uccisione ed anche genie di altre sventure,
> e sordide malattie, putredini e fluire di mali»[920].

[25] In effetti questi esseri, soggetti a movimenti sregolati, devono tornare dalla condizione contro natura a quella conforme a natura, e dalla sproporzione e frammentazione alla proporzione e unità. La mantica invece

οὐρανῷ· ἐκεῖ γὰρ μάλιστα ἡ ἐκφαντορικὴ τοῦ θεοῦ δύναμις **[98]** διαλάμπει τὰ νοητὰ ἀγαθὰ τοῖς οὐρανίοις ἐκφαίνουσα· διὸ καὶ ἡλίῳ συμπεριπολεῖ, καὶ ὁ αὐτὸς ἐνήπλωται ἀμφοτέροις νοῦς, ἐπειδὴ καὶ ὁ ἥλιος φῶς διαδίδωσι τοῖς ἐν οὐρανῷ καταλάμπων καὶ χορηγῶν πᾶσι τῆς ἑνοποιοῦ δυνάμεως. ἡ δὲ τοξικὴ [5] ἐν τοῖς ἀπολύτοις· ἐκεῖ γὰρ ἐνεξουσιάζων τοῖς ὅλοις διεγείρει τὰς ἑαυτοῦ κινήσεις, ἃς δὴ βέλεσιν ἀπεικάζουσι πανταχῇ, καὶ ἀναιρεῖ μὲν πᾶσαν τὴν ἀταξίαν, πληροῖ δὲ πάντα τῶν δημιουργικῶν δόσεων, διὸ καὶ «Ἑκατηβελέτης» προσαγορεύεται, ὅτι χωριστὸς ὢν καὶ ἐξῃρημένος ἐπὶ [10] πάντα φθάνει ταῖς ἐνεργείαις. ἡ δὲ μουσικὴ τὸν ἡγεμονικὸν καὶ ἀρχικὸν μᾶλλον ἔχει διάκοσμον· ἐκεῖνος γάρ ἐστιν ὁ καὶ τὸν κόσμον ὅλον ἁρμόζων κατὰ μίαν ἕνωσιν, τὸν τῶν Μουσῶν χορὸν περὶ ἑαυτὸν ὑποστησάμενος,

ἁρμονίᾳ φωτὸς γαυρούμενος,

[15] ὥς φησί τις τῶν θεουργῶν.

ἔστιν οὖν, ὡς εἴρηται, καὶ ὁ μουσικὸς καὶ οἱ ἄλλοι Ἀπόλλωνες καὶ ἐν γῇ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις, ἀλλ᾽ ὅπου μὲν μᾶλλον διαφαίνεται, ὅπου δὲ ἧττον· καὶ αὗται μὲν ἑνιαίως ἐν τῷ θεῷ καὶ ἐξῃρημένως αἱ δυνάμεις, ἐν δὲ τοῖς ὀπαδοῖς [20] τοῦ θεοῦ κρείττοσιν ἡμῶν γένεσιν κατὰ μέθεξιν καὶ μεριστῶς, οἷον πολλοὶ δῆμοι ἰατρικῶν ἀγγέλων καὶ δαιμόνων καὶ ἡρώων εἰσὶν ἐξ Ἀπόλλωνος ἠρτημένων καὶ μαντικῶν ἄλ-

prevale in cielo: soprattutto lassù, infatti, **[98]** risplende la potenza rivelatrice del dio, la quale rivela i beni intelligibili agli esseri celesti: ecco perché ruota insieme al sole, ed il medesimo Intelletto si trova dispiegato[921] in entrambi[922], dal momento che anche il sole dispensa la luce agli esseri che si trovano in cielo, risplendendo e fornendo a tutti la potenza unificatrice. L'arte del saettare, invece, prevale [5] tra le entità non vincolate[923]: lassù infatti <il dio>, esercitando la sua autorità sulla totalità delle cose, dà impulso ai suoi propri movimenti, che, per l'appunto, in tutto e per tutto vengono paragonati a dardi, e, da un lato, distrugge ogni forma di disordine, dall'altro ricolma tutti gli esseri delle elargizioni demiurgiche; ecco perché viene appellato "*Hekatēbelétēs*" ["Lungisaettante"][924]: infatti, pur essendo separato e trascendente, [10] con le sue attività raggiunge tutti gli esseri. Infine la musica occupa in maggior misura l'ordinamento sovrano e principiale[925]: questo <dio>, in effetti, è colui che armonizza anche la totalità del cosmo in un'unica unità, avendo fatto sussistere intorno a sé il coro delle Muse,

> «andando fiero dell'armonia della luce»[926],

[15] come dice uno dei teurghi.

Dunque, come è stato detto[927] il Musico come anche gli altri Apolli si trova sia in terra sia negli altri ambiti[928], ma in un livello si manifesta in modo maggiore, in un altro in modo minore. E queste potenze nel dio sussistono in modo unitario e trascendente, mentre nei generi di esseri attendenti [20] del dio, superiori a noi, esse sussistono per partecipazione e in modo diviso: come ad esempio vi sono numerose moltitudini di angeli, demoni ed eroi esperti di medicina che dipendono da Apollo,

λων καὶ μουσικῶν καὶ τοξικῶν διακεκριμένως καὶ μεριστῶς τὰς ἑνιαίας τοῦ θεοῦ δυνάμεις κατανειμαμένων. δεῖ δ' ἑκάστην [25] τῶν δυνάμεων κατὰ μίαν ἀφωρισμένην ἰδιότητα θεωρεῖν, οἷον τὴν μὲν μουσικὴν κατὰ συνδετικὸν <τὸ>[42] τοῦ διαφορουμένου πλήθους, τὴν δὲ τοξικὴν κατὰ τὸ τῆς ἀτάκτου φύσεως ἀναιρετικόν, τὴν δὲ μαντικὴν κατὰ τὸ ἐκφαντορικόν, τὴν δὲ ἰατρικὴν κατὰ τὸ τελεσιουργόν, καὶ ταύτας τὰς ἰδιότητας **[99]** ἄλλως μὲν ἐπ' αὐτῶν τῶν θεῶν ὁρᾶν, ἄλλως δ' ἐπὶ τῶν ἀγγελικῶν, καὶ ἐπὶ τῶν δαιμονίων ἄλλως, καὶ ἄλλως ἐπὶ τῶν ἡρωϊκῶν καὶ πάλιν ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων καὶ ζῴων καὶ φυτῶν ἄλλως καὶ ἄλλως. καθήκουσι γὰρ αἱ τῶν θεῶν δυνάμεις ἄνωθεν [5] ἄχρι τῶν ἐσχάτων, οἰκείως ἐν ἑκάστοις φανταζόμεναι, ἃ καὶ ἡ τελεστικὴ διὰ τῆς συμπαθείας συνάπτειν ἐπιχειρεῖ τοῖς θεοῖς· ἐν ἁπάσαις δὲ ταῖς τάξεσι τοῦτο φυλακτέον, ὅτι ἑνοποιός ἐστιν ὁ θεὸς οὗτος τῶν πεπληθυσμένων. καὶ γὰρ ἡ ἰατρικὴ τὸ πολυσχιδὲς τῶν νοσημάτων ἀφαιροῦσα τὴν ἑνιαίαν [10] ὑγίειαν χαρίζεται· ἡ γὰρ ὑγίεια συμμετρία ἐστὶν καὶ κατὰ φύσιν, τὸ δὲ παρὰ φύσιν πολύχουν. ἀλλὰ καὶ ἡ μαντικὴ τὴν ἁπλότητα τῆς ἀληθείας ἐκφαίνουσα τὴν τοῦ ψεύδους ποικιλίαν ἀναιρεῖ. ἡ δὲ τοξικὴ πᾶν τὸ πλημμελὲς ἀναιροῦσα καὶ θηριῶδες, τὸ δὲ τεταγμένον καὶ τὸ ἥμερον ἐπικρατεῖν παρασκευάζουσα, [15] τοῦ ἑνὸς ἀντέχεται καὶ τὴν εἰς πλῆθος φερομένην ἄτακτον φύσιν ἀποσκευάζεται. ἡ δὲ μουσικὴ διὰ τοῦ ῥυθμοῦ

[42] Integrazione di Pasquali.

e di altri esperti di mantica, di musica e nell'arte del saettare, che si sono distribuiti in modo differenziato e diviso le unitarie potenze del dio. D'altra parte bisogna [25] considerare ciascuna di queste potenze in base ad un'unica specifica e determinata proprietà, come per esempio la musica in base alla capacità di connettere la molteplicità dispersa, l'arte del saettare in base alla capacità di distruggere la natura disordinata, la mantica in base alla capacità di rivelare, la medicina, infine, in base alla capacità di rendere perfetto, e queste proprietà bisogna **[99]** osservarle in modo diverso a seconda che si trovino presso gli dèi stessi, presso le entità angeliche, presso le entità demoniche e presso quelle eroiche, ed ancora in modo di volta in volta diverso a seconda che si trovino presso gli uomini, gli animali e le piante. Le potenze degli dèi, infatti, discendono dall'alto [5] fino agli esseri di ultimo livello, venendo manifestate in modo appropriato in ciascuno di essi, che la telestica, in virtù della affinità simpatetica, cerca di connettere agli dèi[929]. D'altra parte, in tutti quanti questi livelli il seguente aspetto bisogna tener ben presente, ovvero che questo dio è unificatore di ciò che risulta moltiplicato. Ed infatti la medicina, eliminando l'effetto di molteplice frammentazione causato dalle malattie, garantisce la [10] salute unitaria: la salute infatti è proporzione ed è conforme a natura, mentre ciò che è contro natura è caratterizzato da molteplice varietà. Ma anche la mantica, rivelando la semplicità della verità, distrugge la natura variegata del falso. L'arte del saettare, dal canto suo, distruggendo tutto ciò che è irregolare e di natura ferina, e facendo in modo, invece, che prevalgano ciò che risulta ordinato e ciò che è docile, [15] si attiene alla natura dell'unità e rimuove la natura disordinata che è portata verso la molteplicità. Infine la musica at-

καὶ τῆς ἁρμονίας δεσμὸν καὶ φιλίαν καὶ ἕνωσιν ἐντίθησι τοῖς ὅλοις, τὰ δ᾽ ἐναντία τούτων ἐκποδὼν καθίστησιν. οὕτως ἄρα καὶ ὁ τοῦ παντὸς δημιουργός, ἄνοσόν τε καὶ ἀγήρων ἐργαζόμενος [20] τὸ πᾶν διὰ τῆς νοερᾶς ἰατρικῆς τῆς προαναστελλούσης πᾶν τὸ παρὰ φύσιν καὶ μηδὲ ὑποστῆναι συγχωρούσης, καὶ τὸ πλημμελὲς καὶ ἄτακτον εἰς τάξιν ἄγων διὰ τῆς θείας τοξικῆς, καὶ τὸ ἀνάρμοστον τῆς ὕλης ἁρμονίαις συνδέων καὶ τὰς ψυχὰς ἁρμόζων κατὰ τὴν θείαν μουσικήν, καὶ ταῖς ψυχαῖς [25] προλέγων τὰ μέλλοντα κατὰ τὴν ἐν αὐτῷ νοερὰν μαντικὴν ὁμοῦ ταῖς προρρήσεσιν ἀπογεννῶσαν τὰ πράγματα, τὴν ἀλήθειαν ἐκφαίνει. καὶ αὗται πᾶσαι αἱ δυνάμεις πρώτως μὲν καὶ ἐξῃρημένως ἐν τῷ δημιουργῷ τῶν ὅλων καὶ ἑνοειδῶς, δευτέρως δὲ καὶ διακεκριμένως ἐν τῷ Ἀπόλλωνι, ὥστ᾽ οὐ διὰ [30] ταῦτα ὁ Ἀπόλλων ὁ αὐτὸς ἔσται τῷ δημιουργικῷ νῷ, ἀλλ᾽ **[100]** ἐκεῖνος μὲν ὁλικῶς καὶ πατρικῶς περιέχει τὰς δυνάμεις ταύτας, ὁ δ᾽ Ἀπόλλων ὑφειμένως τὸν ἑαυτοῦ πατέρα μιμούμενος· πᾶσαι γὰρ αἱ τῶν δευτέρων θεῶν ἐνέργειαι καὶ δυνάμεις ἐν τῷ δημιουργῷ περιέχονται κατ᾽ αἰτίαν, καὶ ἐκεῖνος μὲν κατὰ [5] πάσας ἅμα καὶ ἀθρόως δημιουργεῖ τὸ πᾶν καὶ διακοσμεῖ, οἱ δ᾽ ἀπ᾽ αὐτοῦ προεληλυθότες ἄλλοι κατ᾽ ἄλλας δυνάμεις τῷ πατρὶ συνεργοῦσιν.

CLXXV. Ὅτι «ἄτοπον» εἰπόντος Ἑρμογένους τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ Ἀπόλλωνος, «εὐάρμοστον» αὐτὸ λέγει ὁ Σωκράτης [10] ἐκκλίνων τὸ δύσφημον.

traverso il ritmo e l’armonia infonde nell’universo legame, amicizia e unificazione, mentre toglie di mezzo le condizioni opposte a queste. Allo stesso modo, quindi, anche il Demiurgo del Tutto rende [20] il Tutto non soggetto a malattia e vecchiaia[930] attraverso la medicina intellettiva che reprime anticipatamente e non permette neppure che venga a sussistere tutto ciò che è contro natura; conduce all’ordine ciò che è irregolare e disordinato attraverso la divina arte del saettare; lega insieme con armonie la natura disarmonica della materia e accorda le anime in modo conforme alla musica divina; [25] predice alle anime gli eventi futuri sulla base della mantica intellettiva insita in lui, la quale produce i fatti reali congiuntamente alle <loro> predizioni; e con tutto ciò rivela la verità. E tutte queste potenze nel Demiurgo dell’universo sono in modo originario, trascendente ed uniforme, invece in Apollo sono in modo derivato e differenziato, sicché non per [30] queste proprietà Apollo potrà essere identico all’Intelletto demiurgico, ma **[100]** quest’ultimo comprende in sé queste potenze in modo universale e paterno, mentre Apollo in modo inferiore in quanto imita suo padre: infatti tutte le attività e le potenze proprie degli dèi inferiori sono comprese nel Demiurgo in modo causale, e quest’ultimo [5] costruisce demiurgicamente il Tutto e lo ordina in base all’insieme di tutte queste in una sola volta, mentre tra gli dèi che sono proceduti da lui gli uni operano congiuntamente al Padre in base ad alcune di esse, gli altri in base ad altre.

CLXXV. Non appena Ermogene ha detto “strano”[931] il nome del dio Apollo, Socrate lo definisce “opportunamente armonico”[932], [10] evitando così di essere ingiurioso.

CLXXVI. Ὅτι <τὸ>[43] τὴν κάθαρσιν μὴ μόνον ἐπὶ τῆς ἰατρικῆς ὁρᾶν ἀλλὰ καὶ ἐπὶ τῆς μαντικῆς, δείκνυσιν ὅτι γενικῶς ἡ καθαρτικὴ τοῦ Ἀπόλλωνος δύναμις περιέχει τὰς δύο· καὶ γὰρ ταῖς τοῦ φωτὸς μαρμαρυγαῖς λαμπρύνει τὸν κόσμον καὶ ταῖς [15] παιωνικαῖς ἐνεργείαις πᾶσαν τὴν ὑλικὴν ἀμετρίαν ἐκκαθαίρει, ἃ δὴ καὶ οἱ ἐνταῦθα μιμούμενοι ἰατροί τε καὶ μάντεις· οἱ μὲν τὰ σώματα καθαίρουσιν, οἱ δὲ διὰ τῶν περιρράνσεων καὶ τῶν περιθειώσεων ἁγνοὺς ἑαυτοὺς καὶ τοὺς συνόντας ἀποτελοῦσιν. καὶ γάρ, ὥς φησι Τίμαιος, καὶ τὸ πᾶν οἱ θεοὶ καθαίρουσιν [20] ἢ πυρὶ ἢ ὕδατι, ἃ καὶ οἱ μάντεις μιμοῦνται, καὶ διὰ ταῦτα καὶ αἱ θεουργίαι τοὺς μὲν «κλήτορας» καὶ τοὺς «δοχέας» τούτοις τοῖς τρόποις προκαθαίρειν παρακελεύονται, καὶ οὐ τοῖς μάντεσι μόνον ἀλλὰ καὶ τοῖς τελεσταῖς οἱ καθαρμοὶ πρὸ τῶν τελετῶν παραλαμβάνονται, πᾶν τὸ ἀλλότριον τῆς [25] προκειμένης τελετῆς ἀποσκευαζόμενοι. καὶ μὴν καὶ τὸ τὰς πολυειδεῖς καθάρσεις εἰς μίαν ἀναπέμπειν τὴν τοῦ θεοῦ καθαρτικὴν δύναμιν οἰκεῖόν ἐστιν αὐτῷ· πανταχοῦ γὰρ ἑνωτικός ἐστιν τοῦ πλήθους ὁ Ἀπόλλων καὶ συναγωγὸς εἰς ἕν, καὶ πάντας τοὺς τρόπους τῆς καθάρσεως ἑνοειδῶς προείληφεν, **[101]** ὅλον τε τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γένεσιν καὶ τὰς ζωὰς ἁπάσας καθαίρων τὰς ἐγκοσμίους καὶ τὰς μερικὰς ψυχὰς ἀπὸ τῶν παχυσμάτων χωρίζων τῆς ὕλης. διὸ καὶ ὁ θεουργὸς ὁ τῆς τελετῆς τούτου προκαθηγούμενος ἀπὸ τῶν καθάρσεων ἄρχεται [5] καὶ τῶν περιρράνσεων·

[43] Integrazione di Pasquali.

CLXXVI. Il fatto di vedere la purificazione non solo nell'ambito della medicina ma anche in quello della mantica mostra che la potenza purificatrice di Apollo le comprende entrambe come genere complessivo. Ed infatti con i bagliori della luce rende luminoso il cosmo e con le [15] attività curative[933] purifica tutta la disproporzione materiale, azioni che appunto, imitandole, compiono anche sia i medici sia gli indovini di questo nostro mondo: i primi purificano i corpi, i secondi attraverso le aspersioni lustrali e le purificazioni con lo zolfo rendono puri se stessi e i loro accoliti[934]. E infatti, come afferma Timeo[935], gli dèi purificano anche il Tutto [20] o con il fuoco o con l'acqua, azioni che anche gli indovini imitano, e per queste ragioni anche i riti teurgici prescrivono di operare anticipatamente in questi modi le purificazioni tanto degli "evocatori" quanto dei "ricettori"[936], e i riti di purificazione vengono intrapresi prima delle iniziazioni ai misteri non solo da parte degli indovini ma anche degli iniziatori, [25] in modo da eliminare tutto ciò che è estraneo al rito di iniziazione intrapreso[937]. E certamente anche il fatto di riferire le molteplici forme di purificazione all'unica potenza purificatrice propria del dio è appropriato alla sua natura: infatti in ogni ambito Apollo è unificatore della molteplicità e convogliatore verso l'unità, e ha precompreso in sé in modo uniforme tutte le modalità della purificazione[938], **[101]** purificando sia il cielo nella sua interezza sia la generazione sia tutte quante le forme di vita encosmiche, e separando le anime particolari dagli addensamenti della materia[939]. Ecco perché il teurgo che conduce il rito iniziatico appropriato a questo dio incomincia dalle purificazioni [5] e dalle aspersioni lustrali:

αὐτὸς δ᾽ ἐν πρώτοις ἱερεὺς πυρὸς ἔργα κυβερνῶν
κύματι ῥαινέσθω παγερῷ βαρυηχέος ἅλμης,

ὥς φησι τὸ λόγιον περὶ αὐτοῦ. τὸ δὲ τῆς κατὰ γνῶσιν ἁπλότητος προεστάναι τὸν θεὸν καὶ τῆς ἀληθείας [10] ἐκφαντορικὸν εἶναι τὴν πρὸς τἀγαθὸν αὐτοῦ παρίστησιν ἀναλογίαν, ἣν καὶ ὁ ἐν Πολιτείᾳ Σωκράτης ἀνυμνεῖ, τὸν ἥλιον ἔκγονον τἀγαθοῦ λέγων καὶ ἀνάλογον αὐτῷ. ἑνωτικὸς οὖν ὑπάρχων καὶ ταύτῃ πρὸς τοὺς ἐγκοσμίους θεοὺς ἀνάλογον τἀγαθῷ τεταγμένος, καὶ διὰ τῆς ἀληθείας ἡμῖν ἐκφαίνει [15] τὴν πρὸς ἐκεῖνο, εἰ θέμις εἰπεῖν, ὁμοιότητα· τὸ γὰρ ἁπλοῦν τοῦ ἑνός ἐστιν ἔκφανσις καὶ ἡ κατὰ τὴν γνῶσιν ἀλήθεια τῆς ὑπερουσίου καὶ πρωτίστης ἀπὸ τἀγαθοῦ προελθούσης. «τὸ δ᾽ ἀεὶ τῶν βολῶν ἐγκρατῆ» τὸν θεὸν τοῦτον εἶναι τὴν δυναστείαν αὐτοῦ τὴν πάντα καταγωνιζομένην τὰ [20] ἐν τῷ κόσμῳ δείκνυσιν· ἄνωθεν γὰρ ἀπὸ τῆς ὑπερουρανίου τάξεως διασπείρει τοὺς ὀχετοὺς τοῦ Διὸς καὶ τὰς ἀκτῖνας ἐπὶ πάντα τὸν κόσμον· τὰ γὰρ βέλη τὰς ἀκτῖνας αἰνίττεται. τὸ δὲ τῆς μουσικῆς παρίστησιν ὅτι ὁ θεὸς οὗτος αἴτιός ἐστι πάσης ἁρμονίας ἀφανοῦς τε καὶ ἐμφανοῦς διὰ τῶν ἡγεμονικῶν [25] αὐτοῦ δυνάμεων, καθ᾽ ἃς ἀπογεννᾷ σὺν τῇ Μνημοσύνῃ καὶ τῷ Διὶ τὰς Μούσας, συνδιακοσμεῖ δὲ πᾶν τὸ αἰσθητὸν ταῖς δημιουργικαῖς αὐτοῦ δυνάμεσιν, ἃς δὴ «θεουργῶν παῖδες χεῖρας» ἀποκαλοῦσιν, ἐπεὶ καὶ <ἡ>[44] τῆς ἁρμονίας ἐνέργεια [τῶν φθόγγων][45] τῆς τῶν χειρῶν ἐξῆπται κινήσεως· ἀλλὰ **[102]** καὶ τὰς ψυχὰς καὶ τὰ σώματα διὰ τῶν ἁρμονικῶν λόγων κατακοσμεῖ, οἷον φθόγγοις τισὶ χρώμενος ταῖς διαφόροις αὐτῶν δυνάμεσι, καὶ

[44] Integrazione di Pasquali.
[45] Espunzione di Pasquali.

«e in primo luogo il sacerdote stesso che dirige
le opere del fuoco,
si asperga con l'onda fredda del mare
rimbombante»[940],

come dice di lui l'Oracolo. Inoltre il fatto che il dio è posto a capo della semplicità in ambito conoscitivo[941] ed è [10] rivelatore della verità dimostra la sua analogia con il Bene[942], la quale celebra anche Socrate nella *Repubblica*, quando afferma che il sole è rampollo del Bene ed è ad esso analogo[943]. Dunque poiché è unificatore e, in questo senso, rispetto agli dèi encosmici occupa la posizione di analogo al Bene, anche per il tramite della verità ci rivela [15] la sua somiglianza, se è lecito dirlo, con quello[944]: in effetti il carattere della semplicità [*haploûn*] è manifestazione dell'Uno e la verità in senso conoscitivo è manifestazione di quella sovraessenziale e primissima che è proceduta dal Bene[945]. Inoltre «la proprietà di questo dio dell'avere sempre pieno controllo sui dardi»[946] [20] mostra che il suo dominio ha la meglio su tutto ciò che è nel cosmo. Infatti dall'alto dell'ordinamento sovraceleste dissemina i "canali" di Zeus e i suoi raggi per tutto il cosmo[947]: infatti i dardi alludono ai raggi. Il pieno potere sulla musica[948] prova che questo dio è causa di ogni armonia sia invisibile sia visibile in virtù delle [25] sue potenze sovrane, in base alle quali genera insieme a Mnemosine e Zeus le Muse[949], inoltre contribuisce a dare ordine a tutto il sensibile con le sue potenze demiurgiche, che i figli dei teurghi chiamano appunto "mani", dal momento che l'azione propria dell'armonia [dei suoni][950] risulta dipendere dal movimento delle mani[951]; ma **[102]** egli dà ordine anche alle anime e ai corpi per il tramite dei rapporti armonici, servendosi delle loro differenti potenze, per così dire, come di de-

κινεῖ ἐναρμονίως καὶ ἐνρύθμως πάντα ταῖς δημιουργικαῖς αὐτοῦ κινήσεσιν. ἀλλὰ καὶ ἡ οὐρανία πᾶσα τάξις [5] καὶ κίνησις τὸ ἐναρμόνιον τοῦ θεοῦ ἔργον ἐνδείκνυται· διὸ καὶ αἱ μερισταὶ ψυχαὶ οὐκ ἄλλως τελειοῦνται ἢ διὰ τῆς πρὸς τὸ πᾶν ἐναρμονίου ὁμοιότητος τὸ ἀπὸ τῆς γενέσεως ἀνάρμοστον ἀποσκευασάμεναι· τότε γὰρ τυγχάνουσιν τοῦ προτεθέντος αὐταῖς ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἀρίστου βίου.

[10] ἀπὸ δὲ τῶν περὶ τοῦ βασιλέως Ἀπόλλωνος λόγων ἐπὶ τὰς Μούσας καὶ τὸ ὄνομα τῆς μουσικῆς μεταβαίνει· Μουσηγέτης γὰρ ὁ Ἀπόλλων ἀνυμνεῖται, καὶ ἔστιν αὐτὸς μὲν μονὰς πρὸς τὴν ἐν τῷ παντὶ ἁρμονίαν· ὁ δὲ τῶν Μουσῶν χορὸς τοῦ παντὸς ἀριθμοῦ τῆς ἐννεάδος <δεκτικός>[46]· ἐκ δ᾽ ἀμφοῖν [15] ὁ κόσμος ὅλος «τοῖς ἀλύτοις ἐδέθη δεσμοῖς», καὶ ἔστιν εἷς τε καὶ παντελής, τὸ μὲν ἔχων διὰ τὴν Ἀπολλωνιακὴν μονάδα, τὸ δὲ παντελὲς διὰ τὸν τῶν Μουσῶν ἀριθμόν· ὁ γὰρ ἔνατος ἐκ τοῦ πρώτου τελείου γεγονὼς δι᾽ ὁμοιότητός τε καὶ ταυτότητος οἰκείως ἔχει ταῖς πολυειδέσι μὲν αἰτίαις τῆς κοσμικῆς [20] διατάξεως καὶ ἁρμονίας, πάσαις δ᾽ εἰς μίαν τελειότητα κορυφουμέναις. αἱ μὲν γὰρ τὴν ποικιλίαν ἀπογεννῶσι τῶν λόγων, ὁ δὲ πᾶν τὸ πλῆθος αὐτῶν συνέχει καθ᾽ ἕνωσιν, καὶ αἱ μὲν τὴν ψυχικὴν ἁρμονίαν ὑφιστᾶσιν, ὁ δὲ τῆς νοερᾶς καὶ ἀμερίστου χορηγός ἐστιν ἁρμονίας, καὶ αἱ μὲν διαιροῦσι τὸ ἐμφανὲς [25] κατὰ τοὺς ἁρμονικοὺς λόγους, ὁ δὲ τὴν ἀφανῆ καὶ χωριστὴν ἁρμονίαν συνέχει. καὶ ἀμφότεροι δὲ τῶν αὐτῶν

[46] Integrazione di Kroll: cfr. Pasquali in app. Vedasi inoltre quanto osservato nella nota alla traduzione.

terminati suoni[952], e muove in modo armonico e ritmico tutte le cose con i suoi movimenti demiurgici[953]. Ma anche l'intero ordine [5] e movimento celesti mettono in luce l'opera armonizzatrice del dio: ecco perché le anime individuali non giungono alla perfezione in altro modo se non attraverso l'assimilazione armonica rispetto al Tutto, avendo eliminato la componente disarmonica che deriva dalla generazione[954]: infatti allora ottengono la forma migliore di vita proposta ad esse come premio[955] dal dio.

[10] Poi dai discorsi concernenti Apollo Re <Socrate>[956] passa a considerare le Muse ed il nome "musica"[957]. Infatti Apollo viene celebrato come "Musagete"[958], e mentre egli è monade in relazione all'armonia insita nel Tutto, il coro delle Muse, invece, è <atto a contenere> nella sua interezza il numero dell'"enneade"[959]; inoltre da entrambi[960] [15] il cosmo nella sua totalità «è stato legato con indissolubili legami»[961], ed è uno e totalmente perfetto, in quanto è dotato del carattere dell'unità in virtù della monade apollinea, mentre di quello della perfezione totale per via del numero delle Muse: infatti il numero "nove", essendo derivato dal primo numero perfetto[962] per somiglianza ed al contempo identità, è appropriato, da un lato, alle multiformi cause [20] dell'ordine e dell'armonia cosmiche, dall'altro a tutte quelle che vanno a culminare in un'unica perfezione[963]. Le Muse infatti generano la varietà delle proporzioni[964], mentre Apollo tiene insieme tutta la loro molteplicità in una unificazione complessiva; quelle fanno sussistere l'armonia psichica, mentre questo è dispensatore dell'armonia intellettiva e indivisibile; quelle dividono ciò che è visibile [25] in base a proporzioni armoniche, mentre questo tiene insieme l'armonia invisibile e separata[965]; entrambi[966] poi sono

ὑποστάται, ἀλλ' αἱ μὲν κατ' ἀριθμόν, ὁ δὲ κατὰ ἕνωσιν· καὶ **[103]** αἱ μὲν τὸ ἓν τοῦ Ἀπόλλωνος διαιροῦσιν, ὁ δὲ τὸ μουσικὸν πλῆθος ἑνίζει, ἐπιστρέφων αὐτὸ καὶ συνέχων· τὸ γὰρ τῶν Μουσῶν πλῆθός ἐστιν τὸ ἀπὸ τῆς ἑνιαίας τοῦ Μουσηγέτου καὶ χωριστῆς ὑπάρξεως καὶ ὁ ἀριθμὸς ὁ προελθὼν καὶ ἐξελίξας [5] τὴν μίαν καὶ πρωτουργὸν αἰτίαν τῆς τῶν ὅλων ἁρμονίας.

CLXXVII. Ὅτι τὸ ἔτυμον τοῦ ὀνόματος τῶν Μουσῶν τοιοῦτον· ἐπειδὴ τὴν φιλοσοφίαν καλεῖ ὁ Πλάτων «μεγίστην μουσικήν», ἅτε δὴ τὰς ψυχικὰς ἡμῶν δυνάμεις ἐναρμονίως κινεῖσθαι ποιοῦσαν καὶ πρὸς τὰ ὄντα συμφώνως [10] καὶ τὰς κινήσεις τῶν ἐν αὐτῇ κύκλων τεταγμένας, πρὸς δὲ ταύτην ἡμᾶς ἄγει ἡ ζήτησις τῆς ἑαυτῶν τε οὐσίας καὶ τῆς τοῦ παντὸς διὰ τῆς πρὸς ἑαυτούς τε καὶ τὰ κρείττω ἐπιστροφῆς, καὶ γινόμεθα σύμφωνοι τῷ παντὶ τὰς ἐν ἡμῖν περιόδους ταῖς τοῦ παντὸς ἐξομοιοῦντες, διὰ τοῦτο καὶ τὰς Μούσας ἀπὸ [15] τῆς ζητήσεως ὀνομάζομεν. αὐτὸς γὰρ ὁ Μουσηγέτης τὴν ἀλήθειαν ἐκφαίνει ταῖς ψυχαῖς κατὰ μίαν ἁπλότητα νοεράν, αἱ δὲ Μοῦσαι τὰς ποικίλας ἡμῶν ἐνεργείας τὰς εἰς τὸ ἓν τὸ νοερὸν ἀναγούσας τελειοῦσιν. ἔχουσι γὰρ αἱ ζητήσεις ὕλης λόγον ὡς πρὸς τὸ ἀπὸ τῆς εὑρέσεως τέλος, καθάπερ καὶ τὸ [20] πλῆθος πρὸς τὸ ἓν καὶ ἡ ποικιλία πρὸς τὴν ἁπλότητα. τὰς

origine del sussistere delle medesime armonie, ma quelle in base al numero, mentre questo in base all'unità; e infine **[103]** quelle dividono il carattere unitario di Apollo, quest'ultimo invece unifica la molteplicità propria delle Muse[967], facendola volgere <alla sua origine> e tenendola insieme: infatti la molteplicità delle Muse è ciò che deriva dalla realtà unitaria e separata del Musegeta ed il numero è quello che è proceduto ed ha dispiegato [5] l'unica e originaria causa dell'armonia dell'universo.

[Le Muse: etimologia e funzione]

CLXXVII. L'etimologia del nome "*Moûsai*" ["Muse"] è la seguente[968]: Platone chiama la filosofia "la massima forma di musica"[969], in quanto essa fa in modo che le facoltà della nostra anima si muovano in maniera armonica e in accordo rispetto agli enti [10] e che i movimenti dei cicli insiti in essa siano ordinati[970]; inoltre a questa ci conduce la ricerca sia della nostra propria essenza sia di quella del Tutto attraverso il volgerci verso noi stessi ed al contempo verso le entità a noi superiori, e giungiamo all'accordo armonico con il Tutto rendendo i moti circolari insiti in noi simili a quelli del Tutto: appunto per tale motivo[971] [15] denominiamo le Muse a partire da questo concetto di ricerca. In effetti il Musagete stesso rivela la verità alle anime in base ad un'unica semplicità intellettiva, mentre le Muse portano a compimento le nostre varie attività che elevano all'unità intellettiva[972]. Infatti le ricerche hanno il ruolo di materia rispetto a quello che può essere considerato come il fine derivante dalla scoperta, allo stesso modo della [20] molteplicità rispetto all'unità e della varietà

τοίνυν Μούσας ἐν μὲν ταῖς ψυχαῖς τὴν ζήτησιν τῆς ἀληθείας, ἐν δὲ τοῖς σώμασιν τὸ πλῆθος τῶν δυνάμεων, πανταχοῦ δὲ τὴν ποικιλίαν τῶν ἁρμονιῶν ἐνδιδούσας ἴσμεν.

CLXXVIII Ὅτι ἡ Λητὼ πηγή ἐστιν ζωογόνος ἐν τῇ Δήμητρι [25] περιεχομένη· διὸ καὶ τὰ παρ' ἡμῖν πάτρια τὴν αὐτὴν Δήμητρά τε καὶ Λητὼ θεραπεύουσιν τὴν ἕνωσιν ἐνδεικνύμενα τῶν θεαινῶν. πᾶν δὲ τὸ ζωογόνον φῶς ἐκπέμπει αὕτη ἡ θεός, φωτίζουσα τάς τε τῶν θεῶν νοερὰς οὐσίας καὶ τοὺς ψυχικοὺς διακόσμους, καὶ τελευταῖον τὸν αἰσθητὸν οὐρανὸν **[104]** πάντα καταλάμπει ἀπογεννήσασα τὸ περικόσμιον φῶς καὶ τούτου τὴν αἰτίαν ἱδρύσασα ἐν τοῖς παισὶν Ἀπόλλωνι καὶ Ἀρτέμιδι, πᾶσι τὸ νοερὸν καὶ ζωογόνον φῶς ἐναστράπτουσα. ἀλλὰ καὶ ταῖς ψυχαῖς τὴν τῆς ἀρετῆς τελεσιουργίαν ἐνδίδωσιν καὶ [5] τὴν ἔλλαμψιν τὴν ἀνάγουσαν αὐτὰς εἰς τὸ νοερὸν τοῦ πατρός, τῶν τε σκολιῶν ἀτραπῶν τῆς ὕλης ἀναρπάζουσα καὶ τῆς πολυπλόκου κακίας καὶ τῆς ἐν τῇ γενέσει τραχύτητος, πρὸς ἅ μοι δοκοῦσι καὶ οἱ θεολόγοι βλέποντες «Λητὼ» προσειπεῖν αὐτήν, διά τε τὸ[47] «λεῖον τοῦ ἤθους» πορίζειν ταῖς ψυχαῖς καὶ [10] τὸ τῆς ἑκουσίου ζωῆς παρεκτικὸν καὶ τῆς θείας ῥᾳστώνης χορηγόν· ταῦτα γὰρ ἐνδίδωσι τοῖς εἰς αὐτὴν ἀνατεινομένοις ἄφατον ἐνέργειαν <καὶ>[48] ζωὴν ἀπήμονα καὶ πραότητα καὶ ἀταραξίαν καὶ γαλήνην νοεράν. εἴτ' οὖν ἀπὸ τοῦ ἐθελου-

[47] In considerazione della struttura della frase ci si aspetterebbe: διὰ τὸ «τὸ λεῖον τοῦ ἤθους» πορίζειν κ.τ.λ.

[48] Integrazione di Pasquali: cfr. app.

rispetto alla semplicità. Sappiamo, così, che le Muse determinano nelle anime la ricerca della verità, mentre nei corpi la molteplicità delle facoltà, infine in ogni ambito la varietà delle armonie.

[La dea Leto: etimologia e natura]

CLXXVIII. Leto[973] è fonte generatrice di vita [25] che è compresa in Demetra[974]: ecco perché nei nostri costumi aviti la medesima dea viene onorata al contempo come Demetra e Leto, mettendo così in evidenza l'unità di queste dee. Inoltre tutta la luce generatrice di vita è questa dea ad emetterla, illuminando le essenze intellettive degli dèi ed al contempo gli ordinamenti psichici, e per ultimo **[104]** fa risplendere tutto il cielo sensibile, in quanto ha generato la luce pericosmica[975] e ha stabilito la causa di questa nei suoi figli, Apollo ed Artemide, facendo così balenare su ogni cosa la luce intellettiva e generatrice di vita[976]. Ma al contempo nelle anime determina la perfetta realizzazione della virtù e [5] l'illuminazione che le eleva verso la natura intellettiva del Padre, strappandole dai tortuosi sentieri della materia[977], dalla intricatezza del vizio e dall'asprezza insita nella generazione, ed è in considerazione di ciò, a mio avviso, che anche i teologi la chiamano "*Lētṓ*" ["Leto"], per il fatto che fornisce alle anime il "*leîon toû ḗthous*" ["la pacatezza dell'indole"][978], [10] ciò che è in grado di garantire la vita conforme a libera volontà e che è dispensatore della placidità divina. In effetti queste caratteristiche determinano in coloro che sono protesi in alto verso di lei un'attività inesprimibile, una vita priva di sofferenza, mitezza, imperturbabilità e calma intellettiva. Dunque sia che "*Lētṓ*" sia

σίου «Λητὼ» κέκληται («λῶ» γάρ ἐστιν ῥῆμα δηλοῦν τὸ «βούλομαι»), [15] εἴτ' ἀπὸ τοῦ «λείου» «Λεητώ» τις οὖσα, πάντως που δι' ἀμφοῖν τὰς τῆς θεοῦ δυνάμεις ἐνδείκνυται τὸ ὄνομα· αἱ γὰρ ἠναγκασμέναι τῆς ψυχῆς ἐνέργειαι διὰ τὴν τραχύτητα συμβαίνουσι τὴν ἔνυλον, καὶ ἡ σκολιότης τῆς ἐν γενέσει ζωῆς τὴν ἑκούσιον ζωὴν ἐλαττοῖ τῶν ψυχῶν, ἡ δ' εἰς τοὺς θεοὺς [20] ἄνοδος λείαν καὶ ἥμερον ἀντὶ σκληρᾶς καὶ τραχείας καὶ βουλητὴν ἀντὶ ἀναγκαίας αὐταῖς παρέχεται ζωήν, καὶ ἡ τούτων αἰτία θεὸς «Λητὼ» διὰ τοῦτο προσαγορεύεται.

τί οὖν δεῖ «Λητὼ» καλεῖν τὴν ὕλην, ὡς εὐτράπελον καὶ ἐμμαγεῖον πᾶσι προκειμένην τοῖς εἴδεσιν, οἷον κάτοπτρον πάντων [25] τὰς ἐμφάσεις δεχομένην, ὡς λήθης δὲ αἰτίαν τοῖς εἰς αὐτὴν ὁρῶσι; τί δὲ τὸν Ἀπόλλωνα ὡς ἐκ Λητοῦς ὑποστάντα καὶ Διὸς «ἁρμονίαν» δεῖ λέγειν; οὕτως γὰρ ἂν καὶ ὁ θεὸς **[105]** οὗτος ἀχώριστος εἴη τῆς ὕλης καὶ οὐχὶ αἴτιος τῆς ἐν τῷ παντὶ ἁρμονίας. καίτοι πῶς δυνατόν, ποτὲ μὲν αὐτὸν τῷ δημιουργῷ τὸν αὐτὸν ποιεῖν ποτὲ δὲ τῆς ὕλης ἀχώριστον; ἄμεινον οὖν λέγειν τὴν μὲν Λητὼ οὐχ ὑποδοχὴν τοῦ Ἀπόλλωνος, ἀλλὰ [5] μητέρα καὶ πηγὴν αὐτὴν νοεῖν παντὸς ζωογονικοῦ φωτὸς θέρμῃ τὰ πάντα σῴζοντος, τὸν δ' Ἀπόλλωνα, χωριστὸν ὄντα, χορηγὸν πάσης τῆς ἐναρμονίου ζωῆς καὶ πάντων τῶν ἐγκοσμίων λόγων, οἷς «ἀλύτως συνδέδεται» τὸ πᾶν. ἐπεὶ καὶ Λητὼ καλεῖν τὴν μεγίστην ταύτην θεὸν ὡς ἀπὸ τῆς «λήθης»

stata chiamata così da ciò che è “volontario” (infatti *lô*[979] è un verbo che significa “io voglio”), [15] sia che sia stata chiamata così da “*leîon*” [“dolce”, “pacato”], con un nome del tipo “*Leētṓ*”, in ogni caso attraverso entrambe <le spiegazioni etimologiche> il nome indica comunque le potenze della dea. Infatti le attività alle quali l’anima risulta costretta sono determinate dalla asperità insita nella dimensione materiale, e la tortuosità della vita che si trova all’interno della generazione fa diminuire la vita conforme a libera volontà nelle anime, invece [20] l’ascesa verso gli dèi fornisce ad esse una vita dolce e quieta invece che dura e aspra, oggetto di libera volontà invece che di costrizione, e la dea che è causa di ciò viene per questo denominata “*Lētṓ*”.

Per quale ragione allora bisogna denominare “*Lētṓ*” la materia, che si presenta come facilmente plasmabile e stampo modellabile per tutte le forme, [25] ricevendo alla maniera di uno specchio i riflessi di ogni cosa, mentre come causa di *lḗthē* [“oblio”][980] per coloro che guardano verso di essa? E per quale ragione allora “*Apóllōn*” bisogna dirlo “armonia”[981], considerato che è venuto a sussistere da Leto e Zeus? In effetti in tal modo anche **[105]** questo dio risulterebbe inseparabile dalla materia e non potrebbe essere causa dell’armonia insita nel Tutto. Ma come è possibile ora farlo diventare identico al Demiurgo, ora invece inseparabile dalla materia? Dunque è meglio dire che Leto non è “ricettacolo” di Apollo, ma [5] pensarla come madre e fonte di tutta la luce generatrice di vita che conserva tutti gli esseri con il suo calore[982], mentre Apollo, in quanto separato, <è meglio definirlo> dispensatore di tutta la vita dotata di armonia e di tutte quelle relazioni proporzionali encosmiche, per mezzo delle quali il Tutto risulta “legato insieme in modo indissolubile”[983]. Dato

[10] ὁ μὲν Σωκράτης ἴσως διὰ τὸ τοῦ νέου ἀτελὲς ἐφυλάξατο, λέγοιτο δ' ἂν καὶ τοῦτο ἐπ' αὐτῆς κυρίως, λήθην τῶν κακῶν ταῖς ψυχαῖς ἐμποιούσης καὶ τῆς ἐν τῇ γενέσει ταραχῆς καὶ κλύδωνος, ὧν ἔτι μνήμην φέρουσαν τὴν ψυχὴν ἀδύνατον ἐνιδρυθῆναι τοῖς νοητοῖς· «ἄγει γὰρ ἡ μνήμη πρὸς τὸ [15] μνημονευτόν», φησὶ Πλωτῖνος, καὶ ὥσπερ ἡ Μνημοσύνη τὴν μνήμην τῶν νοητῶν ἀνεγείρει, οὕτως καὶ ἡ Λητὼ τὴν λήθην δωρεῖται τῶν ἐνύλων.

CLXXIX Ὅτι τῆς δεσποίνης ἡμῶν Ἀρτέμιδος τρεῖς ὁ Πλάτων παραδίδωσιν ἰδιότητας, τήν τε ἄχραντον καὶ τὴν κόσμιον [20] καὶ τὴν ἀναγωγόν· καὶ διὰ μὲν τὴν πρώτην παρθενίας ἐρᾶν λέγεται ἡ θεός, διὰ δὲ τὴν δευτέραν, καθ' ἣν τελεσιουργός, [ὡς][49] ἀρετῆς ἔφορος εἶναι λέγεται, διὰ δὲ τὴν τρίτην, [καθ' ἣν][50] μισῆσαι λέγεται τὰς γενεσιουργοὺς ὁρμάς. καὶ μάλιστα τῶν τριῶν ἡ πρώτη ἐφαρμόζει τῇ τῆς [25] θεοῦ προόδῳ, καθ' ἣν ἐν τῇ ζωογόνῳ τῶν ἀρχῶν τριάδι τὴν ὕπαρξιν ἔλαχεν, εἴτε Ἑκατικὴ προσαγορευομένη θεότης, ὡς οἱ θεουργοί φασιν, εἴτε Ἄρτεμις, ὡς Ὀρφεύς. ἐκεῖ γὰρ ἱδρυμένη πεπλήρωται μὲν ἀχράντων δυνάμεων ἀπὸ τῶν

[49] Espunzione proposta da Pasquali: cfr. app.
[50] Per questa espunzione si veda la corrispondente nota alla traduzione.

che [10] Socrate, dal canto suo, ha evitato di chiamare questa grandissima dea “*Lētṓ*” facendone derivare il nome da “*lḗthē*”[984], forse a causa della natura di non iniziato del suo giovane interlocutore[985], si potrebbe, d’altra parte, affermare anche questo[986] in modo legittimo riguardo a lei, in quanto introduce all’interno delle anime l’oblio dei mali, del tumulto e della burrasca insiti nella generazione[987], poiché è impossibile che l’anima che ha ancora memoria di questi sia stabilita saldamente tra gli intelligibili: infatti «la memoria conduce verso ciò che [15] può essere oggetto di memoria», afferma Plotino[988], e proprio come Mnemosine[989] ridesta la memoria degli intelligibili, allo stesso modo *Lētṓ* dona la *lḗthē* di ciò che è insito nella materia.

[Natura di “Artemide-Ecate”]

CLXXIX. Platone riporta tre proprietà specifiche della nostra signora Artemide[990], quella dell’incontaminatezza, quella del decoro[991] [20] e quella dell’elevare: e per via della prima proprietà si dice che la dea ami la verginità, mentre per via della seconda, in base alla quale è perfezionatrice, si dice che è custode della virtù; infine per via della terza,[992] si dice che odia gli impulsi concernenti la generazione[993]. E soprattutto la prima tra le tre proprietà specifiche è in accordo [25] con la processione della dea, processione in base alla quale essa ha avuto in sorte l’esistenza all’interno della triade dei Principi generatrice di vita[994], che la si appelli “divinità ecatica”, come dicono i teurghi, o che la si appelli “Artemide”, come Orfeo[995]. Essendo infatti posta saldamente lassù, essa, da un lato, risulta ricolmata dagli dèi implacabili di potenze incontaminate[996],

ἀμειλίκτων θεῶν, εἰς δὲ τὴν τῆς ἀρετῆς βλέπει πηγὴν **[106]** καὶ τὴν παρθενίαν αὐτῆς ἀσπάζεται· καὶ γὰρ ἐκείνη «τὸ παρθένον οὐ προΐησιν», ὥς φησι τὸ λόγιον· νοοῦσα δ' ἐκείνην ὑφίστησιν καὶ τὴν ἀρχικὴν ἀρετήν, καὶ ἐξῄρηται πάσης κοινωνίας καὶ συζεύξεως καὶ τῆς κατὰ τὴν γένεσιν προόδου· [5] ὅθεν δὴ καὶ ἡ Κόρη κατὰ μὲν τὴν Ἄρτεμιν τὴν ἐν ἑαυτῇ καὶ τὴν Ἀθηνᾶν παρθένος λέγεται μένειν, κατὰ δὲ τὴν τῆς Περσεφόνης γόνιμον δύναμιν καὶ προσιέναι καὶ συνάπτεσθαι τῷ τρίτῳ δημιουργῷ καὶ τίκτειν, ὥς φησιν Ὀρφεύς,

> ἐννέα θυγατέρας γλαυκώπιδας ἀνθεσιουργούς·

[10] ἐπεὶ ἥ γε Ἄρτεμις ἡ ἐν αὐτῇ καὶ ἡ Ἀθηνᾶ τὴν παρθενίαν ἀεὶ τὴν αὐτὴν διασῴζουσι· καὶ γὰρ ἡ μὲν κατὰ τὸ μόνιμον αὐτῆς, ἡ δὲ κατὰ τὸ ἐπιστρεπτικὸν χαρακτηρίζεται· τὸ δὲ γεννητικὸν μέσην ἐν αὐτῇ τάξιν ἔλαχεν. ἐπιθυμεῖν δ' αὐτὴν τῆς παρθενίας φασίν, ἐπειδὴ τὸ εἶδος αὐτῆς ἐν τῇ ζωογόνῳ περιέχεται [15] πηγῇ, καὶ νοεῖ τὴν πηγαίαν ἀρετὴν καὶ ὑφίστησι τὴν ἀρχικὴν καὶ ἀναγωγόν, καὶ τὴν ἔνυλον ἀτιμάζει πᾶσαν μῖξιν, καίτοι ἐφορῶσα τοὺς καρποὺς τῆς τοιαύτης ἐνύλου μίξεως·

> … ἀτελής <τε> γάμων καὶ ἄπειρος ἐοῦσα
> παιδογόνου λοχίης πάσης ἀνὰ πείρατα λύει,

[20] φησὶν Ὀρφεύς· καὶ ἔοικεν τὰς μὲν γενέσεις καὶ τὰς προόδους τῶν πραγμάτων ἐκτρέπεσθαι, τὰς δὲ τελειότητας ἐπι-

dall'altro guarda alla Fonte della Virtù **[106]** e accoglie a braccia aperte la sua verginità[997]: e infatti quella «non perde il carattere della verginità», come dice l'Oracolo[998]; pensando quella, poi, fa sussistere anche la Virtù principiale[999], e trascende ogni forma di comunione e di congiungimento e la processione che avviene in base alla generazione[1000]. [5] Proprio in conseguenza di ciò si dice anche che Core permane vergine in base all'Artemide e all'Atena insite in lei stessa, mentre in base alla potenza generativa di Persefone si dice che si accosta ed al contempo si congiunge al terzo demiurgo[1001] e dà alla luce, come afferma Orfeo,

«nove figlie dagli occhi brillanti produttrici di fiori»[1002];

[10] ma comunque l'Artemide e l'Atena insite in lei continuano a conservare sempre la medesima verginità: ed infatti la prima è caratterizzata in base alla natura del permanere, mentre l'altra in base a quella del far volgere indietro; invece in essa la proprietà di generare ha ottenuto in sorte l'ordine mediano[1003]. Dicono, d'altronde, che essa[1004] desideri la verginità, poiché la sua Forma è compresa nella [15] Fonte generatrice di vita, pensa la Virtù fontale e fa sussistere quella principiale ed elevatrice[1005], e disdegna ogni forma di commistione con la materia, anche se custodisce i frutti di tale commistione con la materia:

> «...<lei> che pur è ignara e senza esperienza di nozze,
> di ogni puerpera generatrice di prole scioglie
> i legami»[1006],

[20] afferma Orfeo; e, da un lato, sembra tenersi lontana dalle generazioni e dalle processioni delle cose,

φέρειν αὐτοῖς, καὶ τὰς μὲν ψυχὰς διὰ τῆς κατ᾽ ἀρετὴν ζωῆς τελεσιουργεῖν, τοῖς δὲ θνητοῖς ζῴοις τὴν εἰς τὸ εἶδος ἀποκατάστασιν χορηγεῖν.

[25] ὅτι δὲ πολλὴ τῆς Ἀρτέμιδος καὶ ἡ πρὸς τὴν ἐγκόσμιον Ἑκάτην ἕνωσις καὶ ἡ πρὸς τὴν Κόρην, φανερὸν τοῖς καὶ ὀλίγα τῷ Ὀρφεῖ παραβεβληκόσιν, ἐξ ὧν δῆλον ὅτι καὶ ἡ Λητὼ περιέχεται[51] ἐν τῇ Δήμητρι τῇ καὶ τὴν Κόρην ὑποστησάσῃ **[107]** τῷ Διὶ καὶ τὴν ἐγκόσμιον Ἑκάτην, ἐπεὶ καὶ τὴν Ἄρτεμιν Ἑκάτην Ὀρφεὺς κέκληκεν,

> ἡ δ᾽ ἄρα δῖ᾽ Ἑκάτη παιδὸς μέλη αὖθι λιποῦσα
> Λητοῦς εὐπλοκάμοιο κόρη προσεβήσατ᾽ Ὄλυμπον·

[5] ὥστ᾽ οὐδὲν θαυμαστόν, εἰ καὶ τὴν ἐν τῇ Κόρῃ Ἄρτεμιν Ἑκάτην ἐν ἄλλοις κεκλήκαμεν. καὶ ὁ Πλάτων ἐν τούτοις ὑμνήσας διὰ τῶν τριῶν ἐπιβολῶν φήσειεν ἂν ὅτι ἡ μὲν τούτων τὶ ἡ δὲ πάντα σημαίνει· ἡ μὲν γὰρ πρώτη «διὰ πάντα», αἱ δὲ μετ᾽ αὐτήν, ἅτε καὶ μερικωτέραν τάξιν λαχοῦσαι, «δι᾽ ἕν [10] τι» κεκλῆσθαι οὕτως ῥηθεῖεν ἂν καθ᾽ ὃ μάλιστα χαρακτηρίζονται.

[51] Accolgo qui la proposta di correzione di Pasquali (cfr. app.): περιέχεται invece del tràdito περιέχουσα che non dà un senso convicente.

dall’altro, sembra apportare ad esse le perfezioni, e, per un verso, sembra condurre le anime alla perfezione mediante la vita conforme a virtù, per l’altro sembra procurare agli esseri viventi mortali il ritorno alla loro Forma originaria[1007].

[25] D’altra parte il fatto che forte risulti l’unione di Artemide sia con l’Ecate encosmica sia con Core è manifesto a coloro che si sono accostati alla poesia di Orfeo anche solo un poco, quel poco da cui comunque risulta evidente che anche Leto è compresa nella Demetra che ha fatto sussistere **[107]** per mezzo di Zeus sia Core sia l’Ecate encosmica, dato che Orfeo ha denominato Artemide “*Hekátē*” [“Ecate”][1008]:

> «la diva Ecate quindi, le membra del figlio
> avendo subito lasciato,
> figlia [*kórē*] di Leto dalla bella chioma, ascese
> all’Olimpo»[1009];

[5] di conseguenza non v’è motivo di meravigliarsi, se anche noi altrove abbiamo chiamato l’Artemide insita in Core “*Hekátē*”[1010]. Anche Platone, dopo averla celebrata in questo passo con le tre appellazioni <di cui si è detto>[1011], potrebbe dire che l’una[1012] significa una di queste proprietà, mentre l’altra[1013] tutte. Infatti quella che viene per prima <viene denominata così> «per tutte <e tre> le proprietà»[1014], quelle invece che vengono dopo di essa, proprio in quanto hanno avuto in sorte un livello più particolare, [10] si potrebbe dire che vengono denominate così «per un solo determinato aspetto»[1015], in base al quale vengono caratterizzate in modo specifico[1016].

CLXXX Ὅτι συνέταξεν τὸν ἐγκόσμιον Διόνυσον τῇ ἐγκοσμίᾳ Ἀφροδίτῃ διὰ τὸ ἐρᾶν αὐτοῦ καὶ εἴδωλον πλάττειν αὐτοῦ τὸν πολυτίμητον Κίλιξι καὶ Κυπρίοις Ἄδωνιν· [15] καὶ δηλονότι τὸν τῆς Ἀφροδίτης τοιοῦτον ἔρωτα ἀγαθοειδῆ καὶ προνοητικὸν ὑποληπτέον, ὡς παρὰ κρείττονος θεοῦ πρὸς καταδεέστερον ἐπιτελούμενον.

CLXXXI Ὅτι ὁ μὲν νεανίσκος ὡς περὶ σμικρῶν δοκεῖ ἐρωτᾶν τὰ περὶ τὸν δεσπότην Διόνυσον, διὸ καὶ ἐπιστομίζεται [20] ὑπὸ Σωκράτους, καὶ περὶ μὲν τῶν κρυφίων προόδων τῶν θεῶν οὐκ ἀκούει, περὶ δὲ τῶν τελευταίων μόνων καὶ ἐγκοσμίων. καὶ ταῦτα μέντοι ἀποσεμνύνει ὁ σοφός, καίτοι, ὥς φησι, παίγνια ὄντα διὰ τὸ «φιλοπαίσμονας» εἶναι τοὺς θεοὺς τούτους. ὡς γὰρ τὰ τῶν ἄλλων θεῶν πέρατα, [25] φοβερὰ ὄντα καὶ τιμωρητικὰ καὶ κολαστικά, τελεσιουργὰ λέγει τῶν ψυχῶν, οἷον ὅτι «ἕπεται τῷ Διὶ Δίκη τοῦ θείου νόμου τιμωρός», καὶ τοῖς μὲν κεκοσμημένοις καὶ κατὰ νοῦν ζῶσιν εὐμενής[52] ἐστιν ἡ θεὸς αὕτη, τοῖς **[108]** δ᾽ ὑβρισταῖς καὶ ἀμαθίᾳ τὸν βίον συμφύρουσι τὴν ζημίαν ἐπιβάλλει, ἕως ἂν αὐτοὺς καὶ οἴκους καὶ πόλεις ἄρδην ἀφανίσῃ· οὕτως τὰ τοῦ Διονύσου καὶ Ἀφροδίτης πέρατα γλυκυθυμίαν ἐμποιοῦντα ἀποσεμνύνει, πανταχοῦ διακαθαίρων ἡμῶν [5] τὰς περὶ θεῶν ἐννοίας καὶ νοεῖν παρασκευάζων ὅτι πάντα

[52] Accolgo qui la variante proposta da Pasquali, che nel testo riporta εὐμαρής (“facile”, “disponibile”, “gentile”), ammettendo in app. anche εὐμενής (“bendisposto”); cfr. app.: «εὐμαρής aut εὐμενής».

[Natura di Dioniso ed etimologia del suo nome]

CLXXX. <Platone>[1017] ha coordinato Dioniso encosmico ad Afrodite encosmica[1018] poiché essa lo ama e plasma come suo simulacro Adone[1019] molto venerato dai Cilici e dai Ciprioti; [15] e manifestamente si deve considerare tale amore da parte di Afrodite di natura simile al Bene e provvidenziale, in considerazione del fatto che è portato a realizzazione da una divinità superiore verso una di rango inferiore.

CLXXXI. Il giovinetto[1020] sembra porre questioni intorno al signore Dioniso come se si trattasse di argomenti futili; proprio per questo motivo viene messo a tacere [20] da Socrate[1021], e non lo sente così parlare delle processioni segrete degli dèi, ma solo di quelle che sono ultime ed encosmiche. E questi certo sono argomenti che il sapiente celebra solennemente, benché, come egli afferma[1022], siano oggetto di gioco, per il fatto che questi dèi sono "di indole giocosa". In effetti, come i limiti inferiori degli altri dèi[1023], [25] pur essendo temibili, vindici e punitori, <Platone>[1024] li dice perfezionatori delle anime – per esempio quando afferma che «Dike[1025] assiste Zeus come vindice della legge divina»[1026], e che questa dea è benevola con coloro che sono regolati e vivono in modo conforme all'intelletto, **[108]** mentre a coloro che sono sfrenati e che deturpano la loro vita con l'ignoranza infligge la punizione, fino ad annientare completamente costoro, i loro nuclei famigliari e le loro città[1027]; allo stesso modo <dunque anche> i limiti inferiori di Dioniso e Afrodite li celebra solennemente in quanto infondono una dolce disposizione, emendando così in ogni contesto le nostre [5] concezioni riguardo gli dèi e predisponendoci a pensare che tutte le cose, quali esse siano,

πρὸς τὸ ἄριστον ἀφορᾷ τέλος, ὁποῖα ἂν ᾖ. διότι γὰρ τὴν τῆς θνητῆς φύσεως ἀσθένειαν ἀναρρώννυσι καὶ ἀνακτᾶται τὴν δυσχέρειαν τῆς σωματικῆς ζωῆς, διὰ τοῦτο «φιλοπαίσμονες» οἱ τούτων αἴτιοι θεοί· ὅθεν δὴ καὶ τῶν ἀγαλμάτων τὰ μὲν οἷον [10] γελῶντα καὶ ἀνειμένα καὶ χορεύοντά πως ποιοῦσιν, τὰ δ᾽ αὐστηρὰ καὶ καταπληκτικὰ τῶν ὁρώντων καὶ βλοσυρὰ ἀναλόγως ταῖς τῶν θεῶν λήξεσι ταῖς ἐγκοσμίοις.

CLXXXII Ὅτι τὸν δεσπότην ἡμῶν “Διόνυσον» οἱ θεολόγοι πολλάκις καὶ ἀπὸ τῶν τελευταίων αὐτοῦ δώρων «οἶνον» [15] καλοῦσιν, οἷον Ὀρφεύς

οἴνου δ᾽ ἀντὶ μιῆς τριπλῆν μετὰ ῥίζαν ἔθεντο·

καὶ πάλιν·

οἴνου πάντα μέλη κόσμῳ λαβὲ καί μοι ἔνεικε·

καὶ αὖθις ·

[20] οἴνῳ ἀγαιομένη κούρῳ Διός.

εἰ δὲ αὐτὸς ὁ θεὸς οὕτως καλεῖται, δῆλον ὅτι καὶ αἱ πρῶται καὶ αἱ μέσαι αὐτοῦ ἐνέργειαι οὕτως ἂν ὀνομάζοιντο, ὥσπερ ἡ τελευταία, ὥστε εἰς τοῦτο νῦν βλέπων ὁ Σωκράτης «Διδοίνυσον» καλεῖ τὸν θεὸν ἐκ τοῦ οἴνου ὁρμώμενος,

sono rivolte al fine migliore. In effetti proprio perché <i limiti inferiori di Dioniso e Afrodite>[1028] fortificano la debolezza della natura mortale e alleviano le difficoltà della vita corporea, gli dèi cause di questi effetti sono "di indole giocosa"; certamente in conseguenza di ciò tra le loro statue alcune, per esempio, [10] le raffigurano in certo modo ridenti, rilassate e danzanti, altre invece austere, capaci di atterrire coloro che le guardano e con l'aspetto truce in analogia con gli ambiti encosmici assegnati ai rispettivi dèi.

CLXXXII. Il nostro signore "*Diónysos*" ["Dioniso"] i teologi, spesso e a partire dai suoi doni estremi[1029], [15] lo chiamano "*oînos*" ["vino"], come per esempio Orfeo[1030]:

> «ma a una sola essi sostituirono una triplice radice di *oînos*»[1031];

e di nuovo:

> «tutte le membra di *oînos* prendi nel cosmo e portamele»[1032];

ed ancora nuovamente:

> [20] «essendo gelosa di *oînos* figlio di Zeus»[1033].

Ma se è il dio stesso a venir chiamato così, è evidente che sia le sue prime attività sia quelle intermedie dovrebbero venir denominate così, proprio come quella estrema, così che Socrate ora[1034], proprio in considerazione di ciò, chiama il dio "*Didoínysos*" ["Donatore del vino"][1035] prendendo le mosse dall'*oînos*, [25] che,

[25] ὅστις, ὡς εἴρηται, πασῶν ἐστι δηλωτικὸς τῶν τοῦ θεοῦ δυ-
νάμεων· ὥσπερ καὶ ἐν Φαίδρῳ τὸν μέγαν Ἔρωτα κοινῶς
λέγει τόν τε θεῖον καὶ τὸν φιλοσώματον. ὁ οὖν οἶνος
οὕτως κοινῶς ἐξακουόμενος τὴν ἰδιότητα τοῦ μερικοῦ νοῦ
[109] παρίστησιν ἡμῖν. τὸ γὰρ «οἰόνουν» οὐκ ἄλλο τί ἐστιν ἢ τὸ
διῃρημένον ἀπὸ τοῦ ὅλου καὶ μετεχόμενον ἤδη νοερὸν εἶδος
καὶ «οἷον» καὶ μόνον γενόμενον· ὁ μὲν γὰρ παντελὴς νοῦς πάντα
τ' ἐστὶν καὶ ἐνεργεῖ κατὰ πάντα ὡσαύτως· ὁ δὲ μερικὸς καὶ
[5] μετεχόμενος πάντα μέν, ἀλλὰ καθ' ἓν εἶδος τὸ αὐτῷ πάντων
προβεβλημένον, οἷον τὸ Ἡλιακὸν ἢ τὸ Σεληνιακὸν ἢ τὸ Ἑρ-
μαϊκόν· τοῦτο δ' οὖ<ν>[53] τὸ ἴδιον καὶ διακριθὲν ἀπὸ τῶν λοι-
πῶν ὁ οἶνος ἐνδείκνυται, σημαίνων τὸν «οἷον» καὶ «τινὰ νοῦν».
ἐπειδὴ τοίνυν ἡ μεριστὴ δημιουργία πᾶσα τῆς Διονυσιακῆς [10] ἐξ-
ήρτηται μονάδος, διαιροῦσα τοὺς μὲν μεθεκτοὺς ἐν τῷ κόσμῳ
νόας ἀπὸ τοῦ ὅλου νοῦ, τὰς δὲ πολλὰς ψυχὰς ἀπὸ τῆς μιᾶς,
τὰ δ' εἴδη τὰ αἰσθητὰ πάντα ἀπὸ τῶν οἰκείων ὁλοτήτων, διὰ
δὴ τοῦτο καὶ αὐτὸν τὸν θεὸν «οἶνον» προ<σ>ειρήκασιν[54] οἱ θεο-
λόγοι αὐτόν τε καὶ πάντα τὰ δημιουργήματα αὐτοῦ· πάντα
[15] γὰρ ἔκγονα τοῦ νοῦ, καὶ τὰ μὲν πορρώτερον τὰ δὲ ἐγγύτε-
ρον μετέχει τῆς μεριστῆς τοῦ νοῦ διανομῆς. ἀναλόγως οὖν ἐν
τοῖς οὖσιν ὁ οἶνος ἐγγινόμενος ἐνεργεῖ, ἐν μὲν τῷ σώματι
εἰδωλικῶς κατὰ οἴησιν καὶ φαντασίαν ψευδῆ, ἐν δὲ τοῖς νοε-

[53] Correzione di Pasquali.
[54] Correzione di Pasquali.

come si è detto, è capace di manifestare le potenze appartenenti al dio, proprio come nel *Fedro* <Platone> dice che “il grande Eros” è, indistintamente, sia quello divino sia quello amante del corpo[1036]. Il vino dunque, inteso così in senso lato, **[109]** ci presenta la proprietà specifica del *noûs* [“intelletto”] particolare. Infatti l’“*oiónous*”[1037] non è altro che già la Forma intellettiva separata dall’universale e partecipata, venuta ad essere “*oîon*” [“singola”] e sola: infatti l’Intelletto assolutamente perfetto è tutte le cose ed al contempo è attivo allo stesso modo in tutte; invece quello particolare e [5] partecipato è, sì, tutte le cose, ma in base ad un’unica forma che risulta da esso fatta procedere per tutte le cose, come per esempio quella eliaca/solare, o quella lunare o quella di Ermes/Mercurio[1038]. Questa è dunque la proprietà specifica e distinta da tutto il resto che l’*oînos* indica, in quanto esso sta a significare l’“*oîos kaí tis noûs*” [“l’intelletto singolo e determinato”][1039]. Pertanto, poiché la demiurgia particolare [10] risulta dipendere tutta dalla Monade dionisiaca[1040], in quanto divide dall’Intelletto universale[1041] gli intelletti partecipabili nel cosmo[1042], dall’Anima unica[1043] le anime molteplici e inoltre dai loro propri corrispettivi universali tutte le forme sensibili, proprio per questo motivo i teologi hanno denominato il dio stesso, lui ed anche tutti i suoi prodotti demiurgici, “*oînos*”: [15] infatti sono tutti prole dell’Intelletto, e gli uni partecipano da più lontano, gli altri da più vicino della distribuzione individuale dell’Intelletto. In modo analogo, dunque, agisce l’*oînos*, quando si viene a trovare negli enti, nell’ambito del corpo nel modo della mera parvenza in base ad una *oíēsis* [“opinione vaga”] e a una rappresentazione falsa, invece nell’ambito degli esseri intellettivi è in base al *noûs* [“intelletto”] che avvengono

ροῖς τὸ κατὰ νοῦν ἐνεργεῖν καὶ δημιουργεῖν, ἐπεὶ καὶ ἐν τῇ [20] διασπαράξει τῶν Τιτάνων μόνη ἡ καρδία ἀδιαίρετος μεῖναι λέγεται, τουτέστιν ἡ ἀμερὴς[55] τοῦ νοῦ οὐσία.

CLXXXIII Ὅτι ἐκ τῶν παιγνιωδῶν ἐννοιῶν τῶν περὶ θεοὺς καὶ ἐνθεάζειν δυνατόν, νοερώτερον τοῖς πράγμασιν ἐπιβάλλοντας. φέρε γὰρ κατὰ τὰς ἐνύλους τῶν πολλῶν ἐπιβολὰς [25] εἶναι «Ἀφροδίτην» τὴν ἐκ τοῦ «ἀφροῦ» τὴν γένεσιν ἔχουσαν, καὶ τὸν μὲν ἀφρὸν εἶναι τὴν τοῦ σπέρματος ἀπόκρισιν, τὴν δ' ἐκ ταύτης ὑφισταμένην ἐν ταῖς μίξεσιν ἡδονὴν Ἀφροδίτην εἶναι. τίς οὖν τοσοῦτόν ἐστιν εὐήθης, ὅστις οὐ πρὸ τῶν **[110]** ἐσχάτων καὶ φθαρτῶν τὰ πρῶτα καὶ ἀίδια αἴτια θεωρήσειεν; διὰ γὰρ τοῦτο καὶ ὁ Σωκράτης τὸν Ἡσίοδον μαρτύρεται ἵνα τῆς ἐνθεαστικῆς ἡμᾶς ἐπιβολῆς ἀναμνήσῃ, τὴν δεδημευμένην αὐτοῦ κάτω καταλιπόντας.

[5] τί οὖν ἐστιν ἡ τοιαύτη θεία ἐπιβολή, εἰρήσθω. γεννᾶσθαι μὲν οὖν τὴν πρωτίστην Ἀφροδίτην φασὶν ἀπὸ διττῶν αἰτίων, τοῦ μὲν ὡς δι' οὗ, τοῦ δὲ ὡς γεννητικοῦ· τὸν μὲν γὰρ Κρόνον αὐτῆς ὡς τὸ δι' οὗ τῇ προόδῳ συνεργεῖν, ὡς τὴν γόνιμον δύναμιν τοῦ πατρὸς <προ>καλούμενον[56] καὶ εἰς [10] τοὺς νοεροὺς διακόσμους ἐκδιδόντα, τὸν δ' Οὐρανὸν ὡς ποιη-

[55] Cfr. Pasquali in app.: «ἀμερὴς Boiss. [*scil*. Boissonade]: ἀμερὶς: possis ἀμέρισ<τος>». In ogni caso il senso non cambia.

[56] Correzione di Pasquali.

l'agire e operare demiurgicamente, dal momento che nello [20] smembramento <di Dioniso> ad opera dei Titani si dice[1044] che è rimasto indiviso[1045] solo il cuore, vale a dire l'essenza indivisibile del *noûs*[1046].

[Etimologia di "Afrodite" e natura della dea]

CLXXXIII. Anche dalle concezioni di natura giocosa concernenti gli dèi è possibile essere ispirati, se si giunge ad una comprensione più intellettiva delle cose. Infatti supponiamo pure, in base alle forme di comprensione vincolate alla materia proprie dei più, [25] che *Aphrodítē* ["Afrodite"] sia colei che ha la sua origine dall'"*aphrós*" ["spuma"][1047], e che la spuma sia la secrezione del seme, mentre il piacere che se ne ricava nei rapporti sessuali sia *Aphrodítē*. Chi dunque è tanto ingenuo da non **[110]** prendere in considerazione i principi causali primi ed eterni prima di quelli ultimi e corruttibili? In effetti è proprio per questo motivo che Socrate chiama a testimone Esiodo[1048], al fine di richiamare alla nostra memoria la comprensione divinamente ispirata, <del nome>, avendo lasciato lì in basso dove sta quella fatta propria dalla gente comune[1049].

[5] Si dica dunque quale sia tale forma di divina comprensione. Ebbene, affermano che la primissima Afrodite[1050] è generata da due cause, l'una come causa efficiente, l'altra come causa generatrice; infatti <dicono che> Crono, come suo principio causale efficiente, coopera alla sua processione, in considerazione del fatto che egli suscita la potenza generativa del Padre e [10] la mette a disposizione degli ordinamenti intellettivi, mentre Urano <vi coopera> come <suo> Artefice e Principio causa-

τὴν καὶ αἴτιον, ἐκ τῆς ἑαυτοῦ γεννητικῆς περιουσίας ἐκφαίνοντα τήνδε τὴν θεόν. καὶ πόθεν γὰρ ἄλλοθεν ἔδει τὴν συναγωγὸν τῶν διαφερόντων γενῶν κατὰ μίαν ἔφεσιν τοῦ κάλλους λαβεῖν τὴν ὑπόστασιν ἢ ἐκ τῆς συνοχικῆς τοῦ Οὐρανοῦ [15] δυνάμεως; παράγει οὖν αὐτὴν ὁ Οὐρανὸς ἐκ τοῦ ἀφροῦ τῶν γονίμων ἑαυτοῦ μορίων ῥιφέντος εἰς τὴν θάλασσαν, ὥς φησιν Ὀρφεύς·

> μήδεα δ' ἐς πέλαγος πέσεν ὑψόθεν, ἀμφὶ δὲ τοῖσι
> λευκὸς ἐπιπλώουσιν ἐλίσσετο πάντοθεν ἀφρός·
> [20] ἐν δὲ περιπλομέναις ὥραις Ἐνιαυτὸς ἔτικτεν
> παρθένον αἰδοίην, ἣν δὴ παλάμαις ὑπέδεκτο
> γεινομένην τὸ πρῶτον ὁμοῦ Ζῆλός τ' Ἀπάτη τε.

τὴν δὲ δευτέραν Ἀφροδίτην παράγει μὲν ὁ Ζεὺς ἐκ τῶν ἑαυτοῦ γεννητικῶν δυνάμεων, συμπαράγει δ' αὐτῷ καὶ ἡ Διώνη· [25] πρόεισι δ' ἡ θεὸς ἐκ τοῦ ἀφροῦ κατὰ τὸν αὐτὸν τῇ πρεσβυτέρᾳ τρόπον· λέγει δ' οὕτως καὶ περὶ ταύτης ὁ αὐτὸς θεολόγος·

> **[111]** τὸν δὲ πόθος πλέον εἷλ', ἀπὸ δ' ἔκθορε πατρὶ μεγίστῳ
> αἰδοίων ἀφροῖο γονή, ὑπέδεκτο δὲ πόντος
> σπέρμα Διὸς μεγάλου· περιτελλομένου δ' ἐνιαυτοῦ
> ὥραις καλλιφύτοις τέκ' ἐγερσιγέλωτ' Ἀφροδίτην
> [5] ἀφρογενῆ.

διαφέρουσι μὲν οὖν ἀλλήλων αἱ θεαὶ κατά τε τὰ αἴτια καὶ κατὰ τὰς τάξεις καὶ κατὰ τὰς δυνάμεις· ἡ μὲν γὰρ ἐκ τοῦ

le, in quanto rivela questa dea a partire dalla sua propria sovrabbondanza generativa. Ed in effetti da dove altrimenti le sarebbe stato possibile ricavare la <propria> sussistenza capace di riunire insieme i differenti generi sessuali nell'unico desiderio della bellezza se non dalla [15] potenza connettiva di Urano? Dunque Urano la conduce alla vita dalla spuma delle sue parti riproduttive gettata[1051] nel mare, come afferma Orfeo:

«ed i genitali caddero in mare dall'alto,
e tutt'intorno ad essi
che galleggiavano mulinava la spuma bianca;
[20] e col succedersi delle stagioni, Anno generò
una vergine venerabile, che tra le mani presero,
quando nacque, prima *Zêlos* e *Apátē* insieme»[1052].

Invece la seconda Afrodite la produce, da un lato, Zeus dalle sue proprie potenze generatrici, dall'altro lo aiuta a produrla anche Dione[1053]; [25] d'altra parte la dea procede dalla spuma allo stesso modo di quella che è preminente rispetto a lei[1054]: il medesimo teologo in tali termini parla anche di lei:

[111] «e il desiderio lo prese con più forza,
poi sgorgò al supremo Padre
dai genitali seme di spuma, e il mare accolse
il seme del grande Zeus: poi al compiersi
di un anno
con le stagioni origine di bellezza naturale generò
Afrodite che suscita il sorriso
[5] nata dalla spuma»[1055].

Queste <due> dee, dunque, differiscono tra loro sia in base ai loro principi causali sia in base alle loro col-

Οὐρανοῦ ὑπερκόσμιός ἐστιν καὶ ἀναγωγὸς ἐπὶ τὸ νοητὸν κάλλος καὶ ἀχράντου ζωῆς χορηγός, καὶ γενέσεως χωρίζει· ἡ δὲ [10] Διωναία ἐπιτροπεύει πάσας τὰς ἐν τῷ οὐρανίῳ κόσμῳ καὶ γῇ συστοιχίας καὶ συνδεῖ πρὸς ἀλλήλας, καὶ τελειοῖ τὰς γεννητικὰς αὐτῶν προόδους διὰ τῆς ὁμονοητικῆς συζεύξεως. συνήνωνται δ' ἀλλήλαις κατὰ τὴν ὁμοιότητα τῆς ὑποστάσεως· ἐκ γὰρ τῶν γεννητικῶν δυνάμεων προῆλθεν ἡ μὲν τοῦ συνοχέως [15] ἡ δὲ τοῦ δημιουργοῦ. δηλοῖ δ' ἡ θάλασσα τὴν ἡπλωμένην καὶ ἀπεριόριστον ζωὴν καὶ τὸ βάθος αὐτῆς τὸ ἐπὶ πᾶν προϊόν, ὁ δ' ἀφρὸς τὸ καθαρώτατον καὶ φωτὸς γονίμου πλῆρες καὶ δυνάμεως καὶ ἐπινηχόμενον πάσῃ τῇ ζωῇ καὶ οἷον ἄνθος αὐτῆς τὸ ἀκρότατον. πέφηνεν οὖν ἡ Ἀφροδίτη πάσης οὖσα τῆς [20] ζωῆς τὸ ἑνοειδέστατον καὶ καθαρώτατον.

CLXXXIV. Ὅτι Ἀθηνᾶν καὶ Ἥφαιστον καὶ Ἄρεα συνέταξεν διά τε τὸ κοινὸν πρὸς τὰ πολεμικὰ καὶ διὰ τὸ ὁμότεχνον πρὸς ἑκάτερον τῆς Ἀθηνᾶς καὶ διὰ τὸ τῆς αὐτῆς Ἀφροδίτης ἐρᾶν ἑκάτερον καὶ ὅτι ἐξ Ἥρας ἑκάτερος ἐτέχθη [25] καὶ Διός.

CLXXXV. Ὅτι οἱ θεολόγοι δύο μάλιστα δυνάμεις ἀνυμνοῦσι τῆς δεσποίνης ἡμῶν Ἀθηνᾶς, τήν τε φρουρητικὴν καὶ **[112]** τὴν τελεσιουργόν, τὴν μὲν ἄχραντον φυλάττουσαν τὴν τάξιν

locazioni sia in base alle loro potenze: quella infatti che deriva da Urano è ipercosmica, elevatrice verso la bellezza intelligibile e dispensatrice di vita incontaminata, e separa dalla generazione; invece quella [10] figlia di Dione dirige tutte le serie coordinate che si trovano nel cosmo celeste[1056] e sulla terra, le collega tra loro e rende perfette le loro processioni generative per mezzo del congiungimento armonicamente concorde. D'altra parte <esse> risultano unite fra loro in base alla somiglianza della loro sussistenza. Infatti dalle potenze generative del Connettore[1057] è proceduta la prima, [15] mentre l'altra da quelle del Demiurgo. Inoltre il mare sta a indicare la vita dispiegata e indefinita e la sua profondità che procede in ogni ambito[1058]; la spuma, invece, <sta a indicare> il carattere dell'assoluta purezza, l'essere ricolmo di luce e di potenza feconde e il fluttuare sulla vita tutta e, per così dire, come il suo fiore più sommitale. Dunque Afrodite è risultata [20] la componente più uniforme e pura della vita tutta.

[Natura della dea Atena]

CLXXXIV. <Platone>[1059] ha combinato insieme la trattazione di Atena, Efesto e Ares[1060] sia per la loro comune relazione con ciò che è inerente alla guerra sia perché Atena pratica la stessa arte di entrambi, e per il fatto che entrambi, dal canto loro, amano ardentemente la medesima Afrodite e perché entrambi sono stati generati da Era [25] e Zeus[1061].

CLXXXV. I teologi celebrano soprattutto due potenze della nostra signora Atena, quella guardiana e **[112]** quella perfezionatrice, la prima custodisce l'ordine

τῶν ὅλων καὶ ἀκαταγώνιστον ὑπὸ τῆς ὕλης, τὴν δὲ πάντα πληροῦσαν νοεροῦ φωτὸς καὶ ἐπιστρέφουσαν εἰς τὴν ἑαυτῶν αἰτίαν. διὸ καὶ ὁ Πλάτων ἀναλόγως ἐν Τιμαίῳ [5] «φιλοπόλεμόν τε καὶ φιλόσοφον» ἀνυμνεῖ τὴν Ἀθηνᾶν. αἱ δὲ τάξεις αὐτῆς τρεῖς παραδέδονται· μία μὲν ἡ πηγαία καὶ νοερά, καθ’ ἣν ἵδρυσεν ἑαυτὴν ἐν τῷ πατρὶ καὶ ἔστιν ἀνεκφοίτητος ἐκεῖθεν· δευτέρα δ’ ἡ ἀρχική, καθ’ ἣν τῇ Κόρῃ σύνεστιν καὶ πᾶσαν αὐτῆς περατοῖ τὴν πρόοδον καὶ ἐπιστρέφει [10] πρὸς ἑαυτήν· τρίτη δ’ ἡ ἀπόλυτος, καθ’ ἣν πάντα τὸν κόσμον τελειοῖ καὶ φρουρεῖ καὶ περικαλύπτει ταῖς ἑαυτῆς δυνάμεσι, πάσας συνέχουσα τὰς ἐγκοσμίους ἀκρότητας καὶ πάσας ὑφιστᾶσα τὰς ἐν οὐρανῷ λήξεις αὐτὴ καὶ τὰς ὑπὸ σελήνην προελθούσας. νῦν οὖν ὁ Σωκράτης τὴν μὲν φρουρητικὴν διὰ [15] τοῦ τῆς Παλλάδος ἀνυμνεῖ ὀνόματος, τὴν δὲ τελεσιουργὸν διὰ τοῦ τῆς Ἀθηνᾶς. τὴν οὖν ἔνρυθμον χορείαν διὰ τῆς κινήσεως ὑποφαίνει, ἧς καὶ μεταδέδωκεν πρωτίστῃ μὲν τῇ Κουρητικῇ τάξει, δευτέρως δὲ καὶ τοῖς ἄλλοις θεοῖς· ἔστιν γὰρ ἡ θεὸς κατὰ ταύτην τὴν δύναμιν ἡγεμὼν τῶν Κουρήτων, ὥς φησιν [20] Ὀρφεύς· ὅθεν δὴ καὶ τοῖς ἐμπυρίοις ὅπλοις κεκόσμηται, καθάπερ ἐκεῖνοι, δι’ ὧν ἀναστέλλει πᾶσαν ἀταξίαν καὶ φυλάττει τὴν δημιουργικὴν τάξιν ἀκίνητον, καὶ τὴν ὄρχησιν διὰ τῆς ἐνρύθμου κινήσεως ἐκφαίνει· τὸν δὲ λόγον τὸν ἀπὸ νοῦ προϊόντα φρουρεῖ καὶ κρατοῦντα τῆς ὕλης δι’ αὐτήν· [25] «μέμικται» γάρ, φησὶν ὁ Τίμαιος, «τὸ πᾶν ἐκ νοῦ καὶ

dell'intero universo incontaminato ed assolutamente invincibile da parte della materia, l'altra ricolma tutti gli esseri di luce intellettiva e li fa rivolgere indietro verso la loro propria causa. Ecco perché Platone in modo analogo anche nel *Timeo*[1062] celebra Atena come [5] «amante della guerra ed al contempo amante del sapere»[1063]. D'altronde di lei sono stati tramandati tre livelli: il primo è quello fontale e intellettivo[1064], in base al quale essa ha stabilito se stessa nel Padre[1065] ed è inseparabile dalla realtà di lassù; il secondo livello poi è quello principiale, in base al quale è unita a Core e delimita tutta la sua processione e la fa volgere indietro [10] verso se stessa[1066]; infine il terzo livello è quello non-vincolato[1067], in base al quale essa rende perfetto tutto il cosmo, lo custodisce e lo ricopre avvolgendolo con le sue potenze, in quanto connette tutte le sommità encosmiche, istituisce essa stessa tutte le assegnazioni di competenza presenti in cielo e quelle che sono procedute al di sotto della sfera lunare[1068]. A questo punto[1069], dunque, Socrate [15] celebra la potenza guardiana attraverso il nome di "Pallade", mentre quella perfezionatrice attraverso quello di "Atena". Dunque <essa>[1070] fa emergere la danza ritmata attraverso il movimento[1071], danza di cui ha reso partecipe per primissimo l'ordine curetico ed in subordine anche tutti gli altri dèi[1072]: infatti è sulla base di questa potenza che la dea è a capo dei Cureti, come afferma [20] Orfeo[1073]. Di conseguenza è equipaggiata con le armi empiree[1074], proprio come quelli, per mezzo delle quali respinge ogni forma di disordine, custodisce l'ordine demiurgico mantenendolo inamovibile, e rivela la danza attraverso il movimento ritmato; inoltre custodisce la ragione che procede dall'intelletto e che grazie a lei domina sulla materia[1075]: [25] infatti «il Tutto», afferma

ἀνάγκης», πειθομένης τῷ νῷ τῆς ἀνάγκης καὶ τῶν ἐνύλων πάντων αἰτίων ὑπεσταλμένων πρὸς τὴν βούλησιν τοῦ πατρός. ἡ τοίνυν ὑποτάττουσα τὴν ἀνάγκην τῇ ποιήσει τοῦ **[113]** νοῦ καὶ ἐπαίρουσα τὸ πᾶν εἰς τὴν τοῦ θεοῦ μετουσίαν καὶ ἀνεγείρουσα καὶ ἐνιδρύουσα τῷ ὅρμῳ τοῦ πατρὸς καὶ φρουροῦσα διαιωνίως ἡ θεός ἐστιν αὕτη· κἂν ἄλυτον δὲ λέγηται τὸ πᾶν, αὕτη τῆς αὐτοῦ διαμονῆς χορηγός, κἂν χορεύειν εἰς [5] ἅπαντα τὸν χρόνον, καθ' ἕνα λόγον καὶ μίαν τάξιν αὕτη τῆς χορηγίας προστάτις. πᾶσαν οὖν τὴν δημιουργίαν ἐφορᾷ τοῦ πατρὸς καὶ συνέχει καὶ ἐπιστρέφει πρὸς αὐτόν, καὶ καταγωνίζεται πᾶσαν τὴν ἔνυλον ἀοριστίαν· διὸ καὶ Νίκη προσηγόρευται καὶ Ὑγίεια, τὸν μὲν νοῦν κρατεῖν ποιοῦσα τῆς ἀνάγκης [10] καὶ τὸ εἶδος τῆς ὕλης, ὅλον δ' ἀεὶ καὶ τέλειον καὶ ἀγήρων καὶ ἄνοσον διαφυλάττουσα τὸ<ν κόσμον>[57]. οἰκεῖον οὖν τῆς θεοῦ ταύτης καὶ τὸ ἀνάγειν καὶ μερίζειν καὶ διὰ τῆς νοερᾶς χορείας συνάπτειν τοῖς θειοτέροις καὶ ἐνιδρύειν καὶ φρουρεῖν ἐν ...[58]

[57] Come segnala Pasquali in app., τὸ<ν κόσμον> è un'aggiunta sul codice A della mano di un secondo copista (A^{2}) per colmare una lacuna.

[58] Come segnala Pasquali in app.: «reliqua periere iam in archetypo».

Timeo[1076], «è il risultato della mescolanza di Intelletto e di Necessità», per quanto la Necessità obbedisca all’Intelletto e tutte le cause materiali risultino subordinate alla volontà del Padre. Quindi colei che rende la Necessità sottomessa all’attività produttrice **[113]** dell’Intelletto, eleva il Tutto alla partecipazione del Dio[1077], lo sospinge e lo fissa stabilmente nel “porto”[1078] del Padre, lo custodisce eternamente è questa dea. Anche qualora si dica che il Tutto è indissolubile, è costei dispensatrice della sua continua permanenza, ed anche che si dica che danza per [5] l’intero corso del tempo, sulla base di un unico principio razionale e di un unico ordine è comunque lei a sovrintendere al suo mantenimento[1079]. Dunque veglia su tutta la produzione demiurgica del Padre, la mantiene integra, la fa volgere indietro verso di lui, e abbatte tutta l’indeterminatezza insita nella materia: ecco perché viene appellata anche *Níkē* [“Vittoria”] e *Hyghíeia* [“Salute’][1080], in quanto, da un lato, fa sì che l’Intelletto domini sulla Necessità [10] e la Forma sulla materia, dall’altro continua a mantenere il <cosmo> sempre integro, perfetto, senza età e immune da malattia[1081]. Dunque proprio specificamente di questa dea è anche l’elevare, il suddividere, il congiungere attraverso la danza intellettiva alle entità più divine, il fissare saldamente e il custodire in…

NOTE ALLA TRADUZIONE

[1] Lo σκοπός ("obiettivo", "scopo", "finalità") è il "punto capitale" fondamentale da cui dipendono la struttura e il significato complessivi del dialogo. Su ciò si veda, nel presente volume, cap. II § 2 del saggio introduttivo.

[2] I "livelli più bassi" (ἔσχατα) del reale sono quelli che costituiscono la dimensione materiale e corruttibile nel suo insieme.

[3] Sulla "potenza/facoltà assimilatrice" delle anime e su come questa, secondo la concezione procliana, sia in diretta connessione con la loro natura ed essenza si rinvia ancora al cap. II § 2 del saggio introduttivo.

[4] Le anime, in quanto appartenenti alla dimensione del particolare e della contingenza, possono fallire rispetto alla realizzazione dell'obiettivo che si propongono. Si tratta della spiegazione decisiva impiegata da Proclo, anche in altri contesti, per spiegare la natura dell'errore che può solo far parte del carattere contingente della dimensione fenomenica e corruttibile di cui fanno parte le entità particolari.

[5] Per la distinzione fra il concetto di τύχη e quello di αὐτόματον si veda Aristotele, *Fisica* II 4.

[6] Dato che il così detto *Commento al Cratilo* di Proclo è in realtà formato, come si è mostrato nel saggio introduttivo (cap. II § 1), da una raccolta di estratti o anche di appunti presi dalla viva voce del maestro, molti paragrafi di tale raccolta sono introdotti da ὅτι, congiunzione dichiarativa da intendersi nel seguente significato: «<Proclo afferma> che...». Nella traduzione si è tralasciata tale espressione

[7] Con l'espressione λογικός τε καὶ διαλεκτικός viene qui indicata, secondo la definizione tecnica nell'ambito della tradizione platonica, la natura del *Cratilo* come dialogo finalizzato all'analisi, per così dire, logico-concettuale del linguaggio sia come strumento argomentativo sia come mezzo per la descrizione e comprensione della realtà. Subito dopo Proclo spiega in che senso deve essere qui inteso il termine "dialettico".

[8] Qui Proclo intende sottolineare il carattere astratto, vuoto e puramente argomentativo della dialettica aristotelica rispetto a

quella platonica, che va invece intesa come un effettivo strumento di ricerca filosofica della verità.

[9] Il riferimento è a Platone, *Repubblica*, VII, 534e2 segg.

[10] Il Bene, in base alla prospettiva neoplatonica procliana, viene identificato con il Primissimo Principio, l'Uno, da cui deriva e dipende la totalità del reale. Su ciò rinvio a M. ABBATE, *La fonte originaria della luce intelligibile secondo l'ermeneutica neoplatonica*, in: M. Borriello – A.M. Vitale (a cura di), Princeps philosophorum. *Platone nell'Occidente tardo-antico, medievale e umanistico*, Roma 2016, 53-65.

[11] Il riferimento è a Platone, *Filebo* 16c5-7.

[12] L'acqua del fiume Lete è l'acqua dell'oblio, che, secondo il mito ripreso da Platone nella *Repubblica* (X, 621a1 segg.), le anime dovrebbero bere prima di reincarnarsi per dimenticare la loro vita precedente e ciò che hanno visto ed esperito nel mondo dei morti. Qui il riferimento all'acqua del fiume Lete è metaforico o anche ironico: coloro che hanno bevuto una quantità eccessiva di tale acqua sarebbero infatti completamente obnubilati nelle loro facoltà cognitive.

[13] Qui probabilmente si deve intendere νοῦς ("intelletto") come dimensione metafisica, ovvero come quel livello del reale in cui la dimensione intelligibile, per così dire, diventa essa stessa intellettiva e si determina in una forma di Intelletto pensante originario, dal quale deriverebbe e dipenderebbe ogni forma determinata di attività intellettiva. Su ciò cfr. anche quanto Proclo afferma nel suo *Commento al I libro degli* Elementi *di Euclide* [d'ora in poi *In. Eucl.*], 44, 14 segg. (ed. Friedlein).

[14] Nella prospettiva neoplatonica ogni ambito del reale, anche nella sua intrinseca pluralità, deriva e dipende da un'unità originaria, in conformità con la concezione metafisica secondo cui il Tutto deriva e dipende dall'Uno.

[15] Proclo si riferisce qui alle due fondamentali modalità del procedere dialettico: il procedimento diairetico, ovvero il procedimento della "divisione concettuale" (la cui natura, come è noto, viene delineata da Platone soprattutto nel *Sofista*), consiste nell'analizzare una determinata nozione individuandone le principali articolazioni strutturali; l'oristica, ovvero la "scienza della definizione", dal canto suo consiste nel ricondurre ad unità le varie articolazioni strutturali insite in una determinata nozione al fine

di fornire una definizione unitaria ed essenziale del concetto esaminato.

[16] L'ἐπιστροφή ("ritorno", "ricongiugimento") è, come noto, un concetto fondamentale della concezione metafisica neoplatonica. Esso indica il fare ritorno di ogni dimensione ed entità determinata al suo principio originario. Senza tale processo di ritorno la realtà in tutti i suoi livelli e nelle sue diverse articolazioni si disperderebbe in una indeterminata molteplicità. L'ἐπιστροφή costituisce così il principio fondamentale di unità del molteplice.

[17] La medesima distinzione tra *diairetica*, *oristica*, *apodittica* e *analitica* è proposta da Proclo anche nel *Commento al Parmenide*, V 1003, 5 segg. (ed. Steel) [d'ora in poi *In Parm.*] e nel *In Eucl.*, 69, 14 segg., ove, accanto alla descrizione della diairetica e della oristica, si afferma che l'apodittica consiste nel passaggio dai principi agli oggetti indagati, mentre l'analitica, all'inverso, dagli oggetti indagati ai principi. Si tratta in sostanza, rispettivamente, del procedimento deduttivo e induttivo.

[18] Cfr. Aristotele, *Retorica*, I, 1355a33 segg. Su questo passo si veda il commento di Silvia Gastaldi nel volume da lei curato: Aristotele. *Retorica*. Introduzione, traduzione e commento, Roma 2014, pp. 359 seg.

[19] Su ciò cfr. Platone, *Gorgia* 463a6 segg. Per la definizione di retorica come κολακεία ("adulazione") cfr. *ibid,* 463b1. La definizione della "tecnica dei discorsi" come non vera tecnica, bensì come pratica ἄτεχνος ("privo di arte" da cui "rozzo", "improvvisato") compare invece in *Fedro* 260e5; 262c3.

[20] Cfr. Platone, *Fedro* 269c9-274b5. Su questo passo si veda il commento di G. Reale nel volume da lui curato: Platone. *Fedro*, Milano 1998, pp. 250-261. Nel *Gorgia*, in effetti, Platone per bocca di Socrate mette in ridicolo la retorica di matrice sofistico-gorgiana, mentre nel passo citato del *Fedro* viene celebrata l'"arte di colui che è realmente retore", la quale risulta connessa alla conoscenza e alla verità.

[21] Nell'ottica neoplatonica procliana, la dialettica nel modo in cui è intesa da Aristotele, vale a dire come finalizzata alla discussione che ha per obiettivo l'argomentare e persuadere, appare assimilabile all'eristica. Quest'ultima è una pratica di matrice sofistica, criticata da Platone in particolare nell'*Eutidemo*, il cui scopo è la mera e sistematica confutazione delle tesi dell'avversario, fino

a proporre, sulla base dell'opportunità del momento, argomenti tra loro anche radicalmente contrapposti. Essa appare, quindi, come una pratica meramente finalizzata alla sterile discussione fine a se stessa o ad una forma di illusoria persuasione.

[22] Sulla differenza fra la concezione della dialettica in Aristotele e in Platone si veda anche quanto Proclo afferma in *In Parm.* I, 648, 23 segg.

[23] Come spesso accade quando il riferimento è a Platone, anche qui il soggetto non è espresso.

[24] Cioè nel *Cratilo*.

[25] Cfr. Platone, *Politico* 261e6 seg.

[26] Cfr. Platone, *Sofista* 268c5-d5 (conclusione del dialogo).

[27] Cfr. Platone, *Politico* in particolare 311b7-c8 (conclusione del dialogo).

[28] Per questa definizione cfr. Aristotele ad esempio *Topici* I, 101b30 seg.; 103a27 e *passim.*

[29] Su ciò cfr. Platone, *Ippia Maggiore* 290c3-d6.

[30] Il riferimento è qui alla "spiegazione etimologica" di ψυχή ("anima") che viene data in *Cratilo* 400b1-3.

[31] Cfr. Platone, *Fedro* 244d2.

[32] Cfr. *ibid.* 252b1-c2. Secondo l'interpretazione procliana, nell'epiteto *ptérōs*, che rinvia per assonanza ad *érōs*, risulterebbero strettamente connessi tra loro l'essenza e la specifica attività del dio. Sull'epiteto *ptérōs* cfr. *infra* nota n. 72 alla traduzione del § XVI.

[33] Il riferimento è a Platone, *Gorgia* 497d5 segg.

[34] Anche l'analisi dei personaggi del dialogo costituisce uno dei fondamentali "punti capitali" (κεφάλαια) che fanno parte dello schema interpretativo canonico seguito dagli esegeti neoplatonici. Sulla nozione di "punti capitali" si veda nel saggio introduttivo cap. II § 2, p. 53.

[35] Su ciò cfr. Diogene Laerzio, *Le vite dei filosofi*, III, 6, 2.

[36] Si tratta, in sintesi, della tesi sostenuta da Cratilo nel dialogo. Su ciò cfr. *Cratilo* 383a4 segg.; 429b10 segg.

[37] È questa, in effetti, la tesi di Ermogene: cfr. *Cratilo* 384c9 segg.

[38] Qui è sinteticamente presentata la posizione che Proclo attribuisce a Socrate nel *Cratilo*. In realtà, come si è mostrato nel cap. V del saggio introduttivo, l'argomentazione e le tesi che Platone fa sostenere a Socrate risultano molto più articolate e complesse.

[39] Si tratta cioè di quei nomi che sono prodotti e posti senza un'effettiva comprensione della cosa nominata e perciò in modo arbitrario e casuale.

[40] Su ciò si veda quanto viene affermato, più avanti, nel § CXXIII. Per il riferimento ai nomi attribuiti alle entità eterne cfr. *Cratilo* 397b7 seg.

[41] L'antroponimo Ἀθανάσιος significherebbe letteralmente "non-mortale", "immortale" (α-θανασιος=α-θανατος). Tale antroponimo, dunque, non può venire *correttamente* dato ad un essere umano. Su ciò cfr. più avanti § LI, p. **18**, 24-26 e il saggio introduttivo cap. II § 5, in particolare p. 84.

[42] Su ciò si veda il cap. II del saggio introduttivo, alle pp. 84-90.

[43] La differenza fra i nomi "*Myrín*ē" e "*Batíeia*" verrà discussa da Proclo, sulla base di un verso di Omero, più avanti nel § LXXI, p. **35**, 6 segg.

[44] Si tenga presente che nel *Cratilo* la tesi della relazione naturale fra nome e cosa risulta fondata sulla base della concezione di matrice eraclitea dell'eterno fluire del reale.

[45] Il legame di questo paragrafo con ciò che precede e con ciò che segue non è perspicuo. Si può ipotizzare che nel presente contesto l'intenzione di Proclo fosse quella di mostrare come, in generale, nell'ambito della dimensione encosmica si diano sia movimento sia quiete in forme differenti, il che rinvierebbe per analogia alle caratteristiche dei nomi coniati dagli uomini, nomi che sono in parte per natura (riferimento alla stabilità) e in parte per convenzione (riferimento al mutamento e all'alterazione).

[46] Così si deve intendere in base al testo tràdito. Se si accoglie l'integrazione proposta da Pasquali, e si legge τὰ ὀνόματα, καὶ <τὰ> φύσει ἔχοντα τοῦ θέσει μετέχει, καὶ τὰ θέσει ὄντα κ.τ.λ., la traduzione in questo caso sarebbe: «per quanto riguarda i nomi, quelli che sono per natura partecipano di ciò che è per convenzione, ed al contempo quelli che sono per convenzione etc.».

[47] Il carattere "per natura" e "per convezione" dei nomi è connesso, come verrà approfondito in seguito, alla natura del loro referente ed al contempo al loro carattere "formale" e a quello "materiale".

[48] Ovvero Cratilo ed Ermogene.

[49] Mentre una tesi che intende avere valore universale può essere confutata dalla considerazione di un caso particolare, quella a essa

opposta può essere sostenuta e dimostrata solo ricorrendo all'universale e non al particolare. Il riferimento è alle tesi di Ermogene e Cratilo, secondo i quali, rispettivamente, i nomi sono tutti per convenzione o sono tutti per natura. I due personaggi, dunque, non riuscirebbero a dimostrare la validità delle loro tesi, perché non sono in grado di fondarle su argomenti che abbiano validità universale.

[50] Cratilo è un eracliteo e quindi, come tale, crede nel divenire incessante delle cose. Evidentemente in questo passo si allude alla sua concezione radicale dell'eraclitismo: per non parlare di qualcosa che, a causa della sua natura mutevole, si è già modificato nel momento stesso in cui se ne parla, si esprime utilizzando pochissme sillabe e parole, cercando così di anticipare il mutamento e di riferirsi a qualcosa che non è ancora mutato. A tale proposito si può ricordare la testimonianza di Aristotele nella *Metafisica*, secondo cui Cratilo, portando alle estreme conseguenze la prospettiva eraclitea, riteneva non si dovesse dire nulla, ma indicare la cose con il dito; inoltre, come afferma ancora Aristotele, rimproverava ad Eraclito di aver detto che non si può entrare due volte nello stesso fiume, mentre, secondo Cratilo, non era possibile entrarvi nemmeno una volta. Su ciò cfr. Aristotele, *Metafisica* III 5, 1010a10-15.

[51] In effetti il *Cratilo* (cfr. 383a1 seg.) inizia con la seguente domanda che Ermogene rivolge a Cratilo: Βούλει οὖν καὶ Σωκράτει τῷδε ἀνακοινωσώμεθα τὸν λόγον; (cioè: «Vuoi dunque che facciamo partecipare anche il qui presente Socrate alla discussione?»). Qui Proclo sostiene che Ermogene con tale espressione attribuisce allusivamente a Cratilo una precisa prospettiva scientifica e che quest'ultimo è portato a rispondere con poche parole, se non a monosillabi.

[52] In effetti, sempre all'inizio del dialogo (*Cratilo* 383a3), Cratilo risponde alla domanda di Ermogene: εἴ σοι δοκεῖ. Secondo Proclo, con tale risposta, Platone farebbe ironicamente alludere Cratilo alla dimensione meramente opinativa di Ermogene e anche alla sua ingenua adesione alla concezione "convenzionalista" dei nomi.

[53] Di conseguenza, con l'espressione εἴ σοι δοκεῖ, secondo Proclo, Cratilo rimarcherebbe la poca consapevolezza di Ermogene che si lascia affascinare dalle opinini altrui, mentre quest'ultimo, rivolgendosi a Cratilo con βούλει, sottolineerebbe in lui la consapevolezza di avere conoscenza e la conseguente autonomia di giudizio.

[54] Non è possibile ricostruire con esattezza il contesto originario procliano a cui questo estratto fa riferimento. Qui, comunque, viene affermato che la “catena apollinea”, la quale procede da Apollo ipercosmico fino all’ordinamento ipercosmico-encosmico, dipende a sua volta dallo Zeus intellettivo, identificato da Proclo, con il Demiurgo. Sulla connessione tra l’ordinamento intellettivo e quello ipercosmico, e tra quest’ultimo e l’ordinamento ipercosmico-encosmico si veda il cap. I § 4 del saggio introduttivo. Sulle prerogative specifiche di Apollo in connessione con le diverse etimologie del suo nome si veda cap. IV § 2.5. Si tenga comunque presente che tra le diverse proprietà di Apollo, la mantica, ovvero la capacità profetica che garantisce il contatto fra la dimensione umana e quella divina, occupa un ruolo centrale ed insieme a questa è essenziale anche la proprietà di ricondurre il molteplice ad unità: su ciò si veda più avanti il § CLXXIV. Forse il riferimento ad Apollo era connesso alla “sapienza ispirata” che, ironicamente, si attribuisce Socrate nel *Cratilo* dopo aver proposto le interpretazioni etimologiche di alcuni teonimi: su ciò cfr. *Cratilo* 396c6-d1. Un’altra possibilità è che Proclo abbia fatto un primo breve riferimento alle considerazioni proposte nel *Cratilo* sui nomi *Ettore e Astianatte* (cfr. *ibid.* 392c10 segg.): come lo stesso Proclo afferma nel *Commento alla Repubblica* [d’ora in poi *In R.*], I, 147, 23 segg., Ettore appartiene alla “catena apollinea”.

[55] Per quanto riguarda la concezione di Pitagora, si veda più avanti nel presente paragrafo. Ai Pitagorici viene attribuita la “concezione-φύσει” dei nomi anche da Simplicio nel suo *Commento alle Categorie*, 40, 6 segg. (ed. Kalbfleisch).

[56] Per la “concezione-φύσει” di Epicuro cfr. § XVII, p. **7**, 22 segg.=fr. 335 Usener.

[57] Per la “concezione-θέσει” di Democrito cfr. nel presente paragrafo p. 6, 20 segg.=DK 68 B 26.

[58] Su ciò cfr. Aristotele, *De interpretatione* [d’ora in poi *De int.*], II, 16a26 seg. (ed. Minio-Paluello).

[59] Per questa notizia cfr. Claudio Eliano, *Varia historia*, IV 17, 12 (ed. Hercher) e Giamblico, *De vita Pythagorica liber*, 18, 82, 14 seg. (ed. Klein *post* Deubner). La medesima notizia è riportata ancora da Proclo anche nel *Commento all’Alcibiade I* [d’ora in poi *In Alc.*], 240, 13 segg. (ed. Segonds) e nel *Commentario al Timeo* [d’ora in poi *In Tim.*], I, 276, 16-18 (ed. Diehl).

[60] Secondo la concezione neoplatonica procliana, la dimensione intelligibile, che è superiore e anteriore rispetto a quella intellettiva, "comprende" in se stessa la molteplicità determinata delle Forme intellettive.

[61] Come Proclo illustra in *Theol. Plat.* IV 28, il Numero, in quanto prima forma di alterità e differenziazione, propriamente viene a sussistere nell'ordinamento intelligibile-intellettivo e precisamente nel limite inferiore della prima triade di questo ordinamento (cfr. su ciò *Theol. Plat.* IV 39, 113, 15 segg.), dal quale deriva e dipende quello intellettivo; all'interno di quest'ultimo, in effetti, la molteplicità risulta determinata e effettivamente dispiegata. Dal canto suo la molteplicità intelligibile non è ancora numero, in quanto essa è determinata dai principi uni-formi costituiti dalla Monade e dalla Diade. L'origine autentica del numero è comunque insita nella realtà intelligibile in quanto esso è il prodotto, per così dire, della relazione fra Monade e Diade. In considerazione di ciò, in *Theol. Plat.* IV 31, 92, 1 seg., si afferma che il primissimo Numero si è rivelato a partire dagli Intelligibili. Su ciò cfr. anche *Theol. Plat.* IV 32 e 33.

[62] In base alla prospettiva procliana, nell'ambito intelligibile-intellettivo, in cui viene a sussistere il Numero nella sua forma più originaria, gli intelligibili divengono oggetto di conoscenza dell'Intelletto che li contempla. Per questo è in tale dimensione che va posta la forma suprema e pura di Sapienza e Conoscenza, che risultano non distinte e separate dai loro oggetti, in quanto sono esse stesse quegli oggetti.

[63] A partire dalla concezione ipostatica plotiniana, nel Neoplatonismo viene a più riprese ribadita la relazione di derivazione e dipendenza dell'Anima dall'Intelletto.

[64] Come si è detto, l'Intelletto coincide con gli oggetti intelligibili stessi che sono i suoi oggetti di pensiero.

[65] L'Anima non possiede direttamente in sé le cose stesse, bensì ne possiede immagini – ovvero "copie concettuali" o "rappresentazioni" – e definizioni essenziali, dalle quali essa ricava e costruisce i nomi. In questo modo l'anima imita le Forme intellettive e con esse, sulla base della loro identificazione da parte dei Pitagorici con i numeri, anche questi ultimi. Sulla concezione dei nomi come "statue", si veda il saggio introduttivo, cap. II, in particolare p. 55.

[66] Qui da intendere come l'Anima che implica e racchiude in sé le anime singole, individuali e determinate.

[67] Cfr. Democrito DK B 26.

[68] Il senso è che se più nomi si riferissero realmente per natura al medesimo referente, essi dovrebbero al contempo essere perfettamente coincidenti fra loro, il che è impossibile, proprio perché sono diversi fra loro.

[69] L'effettivo nome di Platone era "Aristocle", mentre "Platone" era originariamente un soprannome (sul quale si veda più avanti la nota n. 714), così come quello del filosofo Teofrasto era in origine Tirtamo, mentre sarebbe stato soprannominato "Teofrasto" da Aristotele per la sua "divina" capacità di eloquio. Su ciò cfr. Diogene Laerzio, *Le vite dei filosofi*, rispettivamente III, 4, 5 segg. e V, 38, 9 segg. Per altri testi riportanti queste testimonianze si veda Pasquali *ad loc.* in app. Tra le fonti tardo-antiche sui nomi di Platone e Teofrasto si veda, in particolare, il testo anonimo, *Prolegomeni alla filosofia di Platone*, 1, 15 segg. (ed. Westerink), disponibile nella scorrevole traduzione con commento a cura di Anna Motta, Roma 2014.

[70] L'argomento è il seguente: dal termine φρόνησις si ricava φρονέω, mentre nel caso del termine δικαιοσύνη non è possibile derivare direttamente dal sostantivo in questione un verbo. Questa, irregolare, assenza di forme equivalenti suggerisce che le parole appartengano più all'ambito della convenzione e dell'arbitrarietà invece che a quello della regolarità di ciò che è per natura.

[71] <τὸ δὲ τρίτον μετώνυμον>: l'integrazione proposta da Diels (cfr. Pasquali in app.) appare necessaria e plausibile dal punto di vista paleografico. Qui "metonimia" va inteso nel senso di "mutamento/scambio di nome".

[72] È l'epiteto con cui viene indicato il dio Eros che, nella tradizione, è appunto il "dio alato".

[73] Il termine ἔρως viene collegato al termine ῥώμη, "forza", in *Fedro* 238c3 (su ciò si veda più avanti la nota n. 1036 alla traduzione del § CLXXXII). Su πτέρως cfr. anche *supra* nota n. 32 alla traduzione del § IX.

[74] Si tratta della fantasiosa spiegazione etimologica del termine ἄνθρωπος che viene proposta in *Cratilo* 399c5 seg. Considerazioni simili contro gli argomenti della tesi convenzionalista si trovano anche in Ammonio, *Commentario al* De interpretatione *di Aristotele*, 37, 28 segg. (ed. Busse) [d'ora n poi: *In De int.*]. In

particolare, a proposito dei termini di ἄνθρωπος e μέροψ si veda *ibid.* 38, 9 segg., ove il termine μέροψ viene spiegato, in modo sostanzialmente diverso rispetto a quanto in questo paragrafo è attribuito a Proclo, non in base al fatto che l'uomo «possiede una vita divisa», ma in base al fatto che «possiede una voce divisa/articolata» (καθ᾽ ὃ μεριστὴν ἔχει φωνήν), cioè «in considerazione del fatto che si serve di una voce divisa/articolata» (ὡς μεμερισμένῃ χρώμενος τῇ ὀπί). Si tenga anche presente che Steinthal (cfr. Pasquali in app. e H. Steinthal, *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern mit besondererer Rücksicht auf die Logik*, Erster Teil, Berlin 1890², p. 179) proponeva di correggere il tràdito ζωὴν del commento procliano con φωνὴν. Se si accogliesse tale correzione, leggendo così κατὰ μὲν τὸ μεμερισμένην ἔχειν φωνὴν, si dovrebbe intendere in questo caso: «in base al fatto di avere una voce *memerisménē* ["articolata"]».

[75] Il riferimento è all'argomento democriteo sulla possibilità che ad un determinato referente venga cambiato il nome.

[76] Cfr. fr. 335 Usener.

[77] Cfr. *ibidem*.

[78] I participi βήσσοντες, πταίροντες, μυκώμενοι, ὑλακτοῦντες e στενάζοντες sembrano implicare in qualche misura una componente onomatopeica. Tale sarebbe, dunque, per Epicuro l'origine dei nomi: espressioni foniche che evocano, riproducendone il suono, determinati stati e azioni.

[79] Vale a dire "che si fa immagini mentali delle cose", ovvero "si raffigura nella mente immagini di esse".

[80] Secondo quanto osserva A.D.R. Sheppard nel suo saggio *Proclus' philosophical method of exegesis: the use of Aristotle and the Stoics in the Commentary on the* Cratylus, in: J. Pépin - H.D. Saffrey (éd.), *Proclus, lecteur et interprète des anciens.* «Actes du colloque international du C.N.R.S., Paris 2-4 oct. 1985», Paris 1987, 137-151, in particolare p. 148, a Cratilo e Socrate non può venir attribuita la stessa modalità di intendere il concetto di "per natura", ovvero la quarta. In realtà, in questo passo del § XVII viene affermato che, mentre per Cratilo i nomi sono posti originariamente in modo appropriato (οἰκείως) con competenza e scienza (ἐντέχνως καὶ ἐπιστημόνως), Socrate limita la correttezza per natura dell'imposizione originaria dei nomi (κατὰ τὸ δυνατόν=nella misura del possibile), in quanto, come viene esplicitamente spiega-

to, sono il prodotto dell'anima che si raffigura nella mente immagini delle cose. In base a tale prospettiva interpretativa si potrebbe dire che nella concezione di Socrate i nomi sono effettivamente in parte per natura e in parte per convenzione. Sulla questione si veda anche quanto osserva R.M. van den Berg, *Proclus'* Commentary on the Cratylus *in Context. Ancient Theories of Language and Naming*, Leiden–Boston 2008, p. 108 nota n. 42. Si tenga inoltre presente che Cratilo, nella seconda parte del dialogo, messo alle strette dall'argomentazione di Socrate, fa appello ad una forza superiore a quella umana che avrebbe posto i primi nomi alle cose. Su ciò cfr. *Cratilo* 438c1 segg.: οἶμαι [...] μείζω τινὰ δύναμιν εἶναι ἢ ἀνθρωπείαν τὴν θεμένην τὰ πρῶτα ὀνόματα τοῖς πράγμασιν, ovvero «penso che vi sia una particolare potenza superiore a quella umana che ha posto i primi nomi alle cose». Un'interpretazione simile a quella di Proclo in relazione al punto di vista assunto da Socrate nel dialogo sembra venire sostenuta anche da Ammonio: cfr. *In De int.*, 35, 1 segg. Sull'intera questione si veda anche il saggio introduttivo, cap. II § 3.

[81] Sulla differenza fra εἶδος e ὕλη in riferimento alla natura dei nomi si veda nel saggio introduttivo cap. II § 5.

[82] Si tratta di due pseudo-etimologie rispettivamente degli antroponimi Κρατύλος e Σωκράτης, costruite sulla base delle rispettive caratteristiche e prerogative attribuite ai due personaggi dalla tradizione.

[83] Mentre le cose eterne derivano i loro nomi dalle loro specifiche potenze e attività, le quali rispecchiano le loro essenze, in quanto, come è stato affermato in precedenza, i loro nomi sono più "per natura" rispetto a quelli appartenenti alle cose generate, queste ultime derivano i loro nomi in riferimento all'uso che ne viene fatto e alla relazione che intrattengono reciprocamente e con noi.

[84] Qui sembra venir affermato, in sostanza, che qualunque forma di imitazione è a sua volta, in generale, un'imitazione dell'azione demiurgica originaria: il Demiurgo infatti ha plasmato il cosmo guardando, come si afferma nel *Timeo*, al "Vivente compiutamente perfetto" intelligibile. Per questo chi imita qualcosa, deve possedere due forme di conoscenza, ovvero quella del modello originario (τοῦ ἀρχετύπου) che viene imitato, e quella della competenza demiurgica/produttrice (τῆς δημιουργικῆς τέχνης) necessaria per la realizzaizone dell'oggetto imitato.

[85] Si tratta di Eschine di Sfetto (in riferimento al demo di Atene al quale apparteneva), detto anche Socratico, filosofo del V-IV sec. a.C. Per questa testimonianza cfr. fr. 40 Dittmar=20 Krauss.

[86] Proclo fornisce qui due possibili spiegazioni del nome "*Hermogénēs*", in base alle quali l'antroponimo in questione viene messo in relazione con il dio *Hermês* che è la divinità del commercio e del guadagno/profitto. Di queste due spiegazioni etimologiche, la seconda riprende quella ironica contenuta nel *Cratilo* (cfr. 384c3 segg.), in base alla quale Ermogene, benché il suo nome sia direttamente connesso al dio *Hermês*, in realtà non possiede averi sufficienti.

[87] Cfr. Platone, *Teeteto* 179e2 segg.

[88] Cfr. *Cratilo* 384a1-4. Stando a quanto afferma Platone nella *Repubblica*, chi è giovane e non sufficientemente maturo non può dedicarsi alla dialettica e quindi alla filosofia.

[89] Proclo sembrerebbe qui affermare che il vero filosofo non si sofferma a criticare l'atteggiamento dei sostenitori di determinate concezioni, bensì esamina se tali concezioni siano veritiere. Teodoro ed Ermogene, invece, che non sono veri filosofi, si soffermano su aspetti secondari.

[90] Cfr. *ibid.* 384b1.

[91] Cfr. *ibid*. 384b2-c2.

[92] I due imperfetti, ἐτίμα e ἐπηγγέλλετο, probabilmente, hanno la funzione di rinviare specificamente a quanto Socrate afferma nel *Cratilo* a proposito di Prodico. Il presente λέγει si riferisce invece in generale a quanto i sofisti affermano per sostenere la validità del loro insegnamento.

[93] Quindi la conoscenza che il sofista sostiene di fornire non è confermata dalla testimonianza di chi lo ha udito, ma è il sofista stesso ad asserirlo e ciò significa che la conoscenza ottenibile attraverso il suo insegnamento non può trovare alcuna vera conferma.

[94] Il riferimento è qui a *Cratilo* 384c2 seg., ove Socrate afferma di essere pronto a condurre la ricerca in comune insieme a Ermogene e Cratilo (συζητεῖν μέντοι ἕτοιμός εἰμι καὶ σοὶ καὶ Κρατύλῳ κοινῇ).

[95] Maia – una delle Pleiadi, figlie di Atlante – è una divinità greco-romana della fecondità e della maternità. Generò con Zeus il dio Ermes. Sulla connessione tra Maia ed Ermes e sul fatto che quest'ultimo è connesso con la ricerca, Pasquali in app. rinvia ad un passo della *Theologiae Graecae compendium* di Lucio Anneo

Cornuto, filosofo stoico del I sec. d.C.: cfr. *ibid.* 23, 6 segg. (ed. Lang), ove si afferma che da Maia e Zeus è stato generato Ermes: ciò allude simbolicamente al fatto che la ragione (ὁ λόγος) è il frutto (γεννήμα) della teoria e della ricerca (θεωρίας καὶ ζητήσεως). Nel seguito del passo si afferma inoltre che αἱ μαιούμεναι, ovvero "quelle che assistono le donne nel parto", sono dette μαῖαι ("ostetriche") – quindi connesse alla dea Maia – per il fatto che sulla base dell'investigazione (ἐξ ἐρεύνης) spingono a dare alla luce i feti (τὰ βρέφη), forse da intendere qui metaforicamente come i "prodotti" della ricerca.

[96] Secondo la concezione metafisico-teologica procliana, i generi divini più universali – e dunque causa di un numero superiore di realtà – sono anteriori rispetto a quelli più particolari, di cui sono anche origine. Inoltre, in quanto causa di quelli più particolari, essi operano al contempo in congiunzione con questi ultimi ed anche dopo di essi in quanto svolgono, si potrebbe dire, un'azione provvidenziale ininterrotta su tutto ciò che da loro deriva e dipende. Su tale concezione si veda in particolare Proclo, *Elementi di Teologia* [d'ora in poi *El. Theol.*], prop. 57, 54, 23 segg. (ed. Dodds).

[97] Letteralmente: "non compiuta" (ἀτελής)

[98] Il senso di questo paragrafo, piuttosto complesso, è sostanzialmente il seguente: dalla dea Maia, madre del dio Ermes, deriva il desiderio per la ricerca, la quale, per sua natura, non può concludersi, ma è continua; essa, provenendo da Maia, che secondo la concezione teologica neoplatonica, in quanto madre di Ermes, è ulteriore e "più originaria" e, di conseguenza, anche più "universale" rispetto a quest'ultimo, si delinea come la condizione imprescindibile per la scoperta. Entro tale prospettiva la "ricerca" (ζήτησις), congiuntamente all'oggetto di questa, può venire considerata come "materia" originariamente predisposta dalle cause più elevate ad accogliere una figura ed una forma, ovvero l'effettiva "scoperta" (εὕρεσις). Quest'ultima, connessa con il dio Ermes in considerazione delle prerogative a lui attribuite dal mito, appare, dal canto suo, come ciò che dà "figura e forma" alla materia, costitutivamente non formata e comunque predisposta ad accogliere la forma. Una sostanziale corrispondenza con quanto è affermato in questo paragrafo si può trovare in Proclo, *In Alc.*, 187, 7 segg., a proposito del rapporto fra il "desiderio di apprendere" (μάθησις), connesso con la "ricerca" (ζήτησις), e la "scoperta" (εὕρεσις).

[99] Sull'uso del termine ἐνόχλησις (lett. "molestia", "fastidio") in riferimento alle modalità di argomentazione dei sofisti cfr. ad esempio Aristotele, *De int.* VI, 17a36 seg. In Proclo, cfr. anche *In Alc.* 334, 1.

[100] Cfr. *Cratilo* 384c1 seg.

[101] La distinzione tra conoscenza καθ' ἕξιν e κατὰ προχείρισιν si trova delineata, in modo simile a come qui la presenta Proclo, già in Alessandro di Afrodisia, *In Aristotelis topicorum libros octo commentaria* [d'ora in poi *In Top.*] 380, 7 (ed. Wallies). La conoscenza κατὰ προχείρισιν implica una forma di sapere compiuto che consente a chi lo possiede di disporne liberamente.

[102] In base alla prospettiva platonica di Proclo la dimensione fenomenica del divenire e della generazione è caratterizzata comunque dall'instabilità propria di ciò che diviene – e che come tale risulta una mescolanza di essere e non-essere – e dall'imperfezione ontologica propria di ciò che non può permanere sempre allo stesso modo.

[103] I beni di terzo livello provenienti da Ermes, dunque, sono quelli che consentono di moderare e controllare quegli impulsi e desideri irrazionali determinati dalla facoltà rappresentativo-immaginativa umana, in base alla quale l'essere umano immagina e rappresenta mentalmente i possibili piaceri e vantaggi derivanti dal soddisfacimento di determinati piaceri o dal compimento di determinate azioni.

[104] Ovvero i principi regolatori insiti nella natura, che sono il riflesso nel mondo fenomenico della struttura razionale che permea la totalità del cosmo.

[105] Si ricordi che Ermes è il dio del commercio e del profitto.

[106] Il termine διάθεσις, in contesto astrologico, indica la disposizione degli astri al momento della nascita di un individuo. Tale disposizione può essere ἔνδοξος ("favorevole") o ἄδοξος ("non favorevole"). Su ciò cfr. Claudio Tolomeo (II d.C.), *Apotelesmatica* (=*Tetrabiblos*), ad esempio III, 14, 10, 3 segg. (ed. Boer-Boll). In relazione all'interesse di Proclo per l'astronomia e l'astrologia, si tenga presente che a lui è attribuito il trattato *Hypotyposis astronomicarum positionum*, un'articolata introduzione alle teorie astronomiche di Tolomeo e Ipparco, e una parafrasi proprio del *Tetrabiblos* di Tolomeo, il cui argomento centrale è appunto l'astrologia. Su ciò si veda la recente monografia di R. Chlup, *Proclus. An Introduction*, Cambridge 2012, p. 43. Il senso della

conclusione del presente paragrafo è probabilmente il seguente: i doni materiali elargiti da Ermes sono quelli di livello più basso e che il dio concede in quei casi in cui gli individui nascano in una non propizia congiuntura astrale.

[107] Su ciò cfr., ad esempio, Platone *Teeteto* 173c6 segg.; *Repubblica* VI, 500b1 segg.

[108] L'espressione tecnica τὸ συνημμένον indica propriamente la premessa nel sillogismo ipotetico e qui, per estensione, la "connessione logica" complessiva del sillogismo ipotetico.

[109] Cfr. *Cratilo* 342d2-8.

[110] Su ciò cfr. *Cratilo* 384d2 segg.

[111] Occorre sempre ricordare che il presente (così detto) *Commento al Cratilo* è in realtà costituito da una serie di estratti dagli scolî procliani a questo dialogo. Nel passo in questione viene proposta in sintesi l'argomentazione di Proclo contro la "concezione-θέσει" dei nomi. Sulla natura del presente testo esegetico cfr. il saggio introduttivo, cap. I § 1 e cap. II § 1.

[112] L'argomentazione procliana si fonda sulla stretta relazione lessicale (non riproducibile in italiano) tra i termini θέσει ("per convenzione"=dativo del termine θέσις) e μετάθεσις ("mutamento", composto da μετὰ e θέσις): se i nomi fossero θέσει simboli delle cose, non vi sarebbe motivo per la loro μετά-θεσις. Si potrebbe dunque così formulare il senso del ragionamento di Proclo: se i nomi sono posti in modo convenzionale ed arbitrario, qualunque nome potrebbe venire riferito convenzionalmente a qualunque referente; invece il mutamento dei nomi implica che vi sia comunque una relazione tra il termine originariamente posto e quello modificato successivamente. Se i nomi fossero arbitrari, non si spiegherebbe più questa relazione, ma qualunque nome si potrebbe riferire a qualunque oggetto. Quindi se si ammette il mutamento arbitrario dei nomi, non vi è più motivo per sostenere che i nomi mutino nel corso del tempo: in ogni momento qualunque significante potrebbe indicare qualunque referente, senza che ciò implichi un effettivo mutamento. Si tenga anche presente che il termine μετάθεσις in relazione ai nomi può indicare anche il cambiamento di singoli suoni.

[113] Tale è nel presente contesto l'effettivo significato del participio congiunto medio ἀποτυπούμενα.

[114] Qui viene mostrato il punto centrale della concezione procliana dei nomi divini: questi ultimi indicano effettivamente e pro-

priamente le prerogative e caratteristiche di ciascun dio: quindi, nella prospettiva teologica di Proclo, i teonimi sono effettive descrizioni della natura degli dèi.

[115] Cfr. Platone, *Filebo* 12c1-3.

[116] Cfr. *Cratilo* 385d7 segg.

[117] Cfr. *ibid*. 384e1 seg.

[118] In Aristotele il termine ἐπιχείρημα indica propriamente l'argomentazione dialettica in opposizione al sillogismo dimostrativo: cfr. Aristotele, *Topici* VIII 11, 162a15 seg. (ed. Ross). Su ciò si veda H.G. Liddell – R. Scott (eds.), *A Greek-English Lexicon*, Revised and Augmented Throughout by Sir H. Stuart Jones, With a revised supplement, Oxford 1996, s.v. ἐπιχείρημα.

[119] Questo è, a mio avviso, il significato dell'aggettivo ἐντρεπτικός nel presente contesto. La forma avverbiale di tale aggettivo, ovvero ἐντρεπτικῶς assume un significato simile a quello dell'avvebio ἐλεγκτικῶς, ovvero "in modo confutatotorio". Su ciò cfr. Liddell-Scott, s.v. ἐντρεπτικός, ove per il significato dell'avverbio ἐλεγκτικῶς viene fatto riferimento al lessicografo Esichio.

[120] Su ciò cfr. *Cratilo* 385a1-10.

[121] Cfr. Platone, *Repubblica*, VIII 562b12-564a1, ove, in riferimento, nello specifico, alla forma di governo democratico e, per estensione, ad ogni ambito del reale, si afferma che l'eccesso di qualcosa conduce all'effetto opposto: l'eccesso di libertà condurrà così alla tirannide. Nel presente contesto, l'allusione è alla concezione convenzionalista di Ermogene, in base alla quale finisce per essere negato il convenzionalismo stesso, in quanto ciascuno potrebbe attribuire un nome qualunque ad un qualunque referente, il che implicherebbe la negazione stessa della convenzione e la sua disgregazione.

[122] Non è possibile ricostruire con certezza a quale argomentazione procliana si riferisca questo paragrafo. È probabile che nel suo commento egli spiegasse l'inadeguatezza di alcuni nomi a indicare determinati referenti in base all'imperfezione e frammentazione della dimensione fenomenica dalla quale le singole anime individuali sono condizionate. In origine esse, anteriormente alla generazione, secondo la concezione neoplatonica procliana, sono contenute e comprese nell'unità sostanziale e priva di distinzioni dell'unica Anima originaria dalla quale derivano e dipendono. Su

ciò cfr. ad esempio *infra* § CLXXXII, p. **109**, 11; *Theol. Plat.* I 10, 42, 26; *El. Theol*. prop. 21, 24, 25-27; *In Parm.* VI, 1062, 20 segg.

[123] Cfr. Aristotele, *De int.* V, 17a8 segg.

[124] Cfr. *Cratilo* 385b2 segg.

[125] Cfr. *ibid*. 385c10 segg.

[126] Cfr. Aristotele, *De int.* I, 16a9-16. In questo passo Aristotele afferma che in alcuni casi nell'anima vi può essere un pensiero a prescindere dal suo essere vero o falso, in altri è necessario che ad esso appartenga una delle due possibilità, e così avviene anche a proposito della voce, ovvero del linguaggio: infatti la determinazione della verità o falsità riguarda la congiunzione o la separazione; i nomi e i verbi considerati in se stessi sono simili ad un pensiero privo di congiunzione e separazione, come per esempio il termine "uomo" o il termine "bianco" considerati da soli: essi non sono di per sé né veri né falsi; il carattere della verità o falsità dipende dall'aggiunta o separazione di ulteriori elementi.

[127] Il riferimento è al noto argomento del *Sofista* in base al quale si dimostra che il non-essere sussiste come altro dall'essere, ovvero come dimensione di ciò che è falso. Su ciò cfr. *Sofista* in particolare 263b7-9.

[128] Cfr. Platone, *Filebo* 36c6 segg., 40c4 segg.

[129] Cfr. *ibid*. in particolare 37b5 segg. e 40d1 seg. Cfr. anche *Teeteto*, ad esempio, 170b8 seg. e *passim.*

[130] Questo è il tema che, nell'interpretazione di Proclo, attraversa tutto il *Cratilo*.

[131] A tale proposito, Pasquali (cfr. app.) rinvia ad Ermogene Retore (II-III sec. d.C.): in effetti nel secondo libro del suo trattato Περὶ ἰδεῶν λόγου ("*Sulle forme del discorso*") è presente una sezione dedicata al "discorso veritiero" (Περὶ ἀληθινοῦ λόγου**).** Su ciò cfr. Ermogene, Περὶ ἰδεῶν λόγου, II 7 (ed. Rabe=Spengel, *Rhetores Graeci* vol. II, p. 375, 13).

[132] Cfr. Antistene, fr. 49 Decleva Caizzi=fr. 155 Giannantoni e Aristotele, *Metafisica*, IV 29, 1024b26-34=fr. 47a Decleva Caizzi. In nota alla sua traduzione del *Commento al Cratilo*, B. Duvick (cfr. Id., *Proclus*. *On Plato Cratylus*, London–New York 2007, nota n. 77 p. 121), in considerazione della testimonianza aristotelica, propone di correggere il testo tràdito μὴ δεῖν ἀντιλέγειν con μηδὲ εἶναι δεῖν ἀντιλέγειν. Accogliendo tale correzione, che non

pare indispensabile, la traduzione sarebbe: «Antistene sosteneva che non è neppure possibile contraddire».

[133] Dunque l'obiezione che per Proclo va mossa ad Antistene è che dire il falso è comunque dire qualcosa e che il dire, in sostanza, non significa *dire che qualcosa è* bensì *parlare di qualcosa*.

[134] Cfr. *supra* nota n. 118 alla traduzione.

[135] Cfr. *Cratilo* 385e4-386d2.

[136] Quella qui sintetizzata da Proclo è la tesi del così detto "intellettualismo etico" di Socrate, in base al quale il male viene compiuto a causa dell'ignoranza del bene e non volontariamente e consapevolmente.

[137] Chi è soggetto al vizio, in quanto è succube della propria ignoranza, non è in grado né di cogliere il male insito nella propria natura né di rendersi conto del bene che è negli altri.

[138] Cfr. Omero, *Iliade*, I v. 576.

[139] Per quanto riguarda la dottrina di Protagora cfr. *Cratilo* 386c2 segg. oltre che 385e4 segg.

[140] Per il riferimento alla dottrina di Eutidemo cfr. *Cratilo* 386d3 segg.

[141] La dottrina di Protagora, dunque, sembra venire sintetizzata da Proclo nei seguenti termini: non esiste alcun oggetto sostanziale, ma solo rappresentazioni determinate dalla relazione fra paziente (il corpo senziente) e agente (la mente che ha percezione di ciò di cui il corpo è paziente). Sulla concezione di Protagora cfr. ad esempio Platone, *Teeteto* 151e8-152c6: su questo passo si veda F. Ferrari (a cura di), Platone. *Teeteto*, Milano 2011, le note di commento alla traduzione n. 61 e 62 pp. 246-248. Su quello che può essere definito come l'"indeterminismo ontologico" di Protagora si veda U. Zilioli, *Protagoras and the Challenge of Relativism: Plato's Subtlest Enemy*, Aldershot–Burlington 2007, in particolare pp. 38-41.

[142] Nell'*Eutidemo* di Platone, il personaggio che dà il nome al dialogo, esercitando il suo metodo eristico, intende mostrare la verità di ogni affermazione e anche della sua corrispettiva negazione. Su ciò si veda G. Sermamoglou-Soulmaidi, *Playful Philosophy and Serious Sophistry*. A Reading of Plato's *Euthydemus*, Berlin–Boston 2014, in particolare pp. 76 segg.

[143] In questo paragrafo sembra venire sintetizzata l'argomentazione di carattere metafisico che Proclo avrebbe elaborato contro

le tesi relativistiche dei sofisti: dato che ogni ambito del reale risulta strutturato e delimitato sulla base dei due principi originari *Limite* e *Illimitato*, la stessa struttura e delimitazione che determina la natura del Tutto consente anche di distinguere fra loro il vero e il falso nei discorsi e nei ragionamenti. Su quanto afferma Proclo a proposito della natura del *Limite* e dell'*Illimitato* e sulla loro funzione nella *Teologia Platonica* rinvio a M. Abbate, *Il divino tra unità e molteplicità*. Saggio sulla *Teologia Platonica* di Proclo, Alessandria 2008, pp. 96-98 e pp. 108 seg.

[144] In realtà, in *Cratilo* 386e6-387c9, Socrate dimostra che anche il nominare, come ogni altra azione finalizzata ad un determinato risultato, non può essere casuale ed arbitrario.

[145] Sia il fare/produrre (ποιεῖν) sia l'agire (πράττειν) richiedono una specifica valutazione di tutto ciò che conduce alla realizzazione del loro obiettivo, la quale non può essere lasciata al caso; ciò implica che anche il nominare, in quanto è anch'esso un'azione finalizzata ad uno specifico risultato, non può avere i caratteri della casualità e dell'arbitrarietà.

[146] Cfr. *Cratilo* 387b8-9.

[147] Cfr. *ibid*. 387c6-10.

[148] Il soggetto, come altrove, è qui sottointeso.

[149] Cfr. *Cratilo* 387c6.

[150] Il riferimento è con ogni probabilità al passo 387d10-388a1, ove, sulla base degli esempi riportati, sembra venire implicitamente sottolineato come non vi sia correlazione diretta fra il verbo τέμνειν (tagliare) e lo strumento del tagliare.

[151] Come si evince dal contesto, qui i termini λέγειν e λόγος assumono il significato, rispettivamente, di "dire/esprimersi" ed "espressione", in quanto non solo un discorso articolato, ma anche una singola voce dotata di significato può costituire un'"espressione". Il riferimento è qui probabilmente a *Cratilo* 388a6-c1, ove si dimostra che il "nome" è uno strumento atto a insegnare e a distinguere l'essenza delle cose, così come la spola nel caso del tessuto.

[152] L'"esprimersi" e l'"espressione", infatti, possono avere per oggetto sia un discorso articolato sia una singola voce dotata di significato.

[153] Proclo desume ciò da quanto Aristotele afferma in *Categorie,* 4a22-34 e 4b6-13 (ed. Minio-Paluello): in effetti anche un'o-

pinione è un discorso, ovvero un'espressione articolata, così come lo può essere una singola parola.

[154] In effetti, chi venga sollecitato a pronunciare il proprio nome risponde alla richiesta non con un discorso, ma, appunto, pronunciando semplicemente il proprio nome.

[155] Vengono qui di seguito elencati i sette ragionamenti che costituiscono, secondo Proclo, la struttura degli argomenti impiegati da Socrate nel *Cratilo* per confutare la tesi convenzionalista. Su ciò cfr. *Cratilo* 385e4-387d8.

[156] Propriamente il verbo ἀναλύειν in riferimento al sillogismo indica il "ridurre" ovvero ricondurre il sillogismo in questione ad una forma differente, per renderne più evidente l'efficacia.

[157] Il termine tecnico πρόσληψις indica propriamente la premessa minore del sillogismo ipotetico.

[158] Occorre osservare che i termini πρᾶξις ("azione") e πράγματα ("cose") insieme al verbo πράττειν ("attuare", "compiere", "agire") sono, in effetti, dal punto di vista etimologico realmente imparentati tra loro, in quanto connessi con la medesima radice πραγ-.

[159] Cfr. Aristotele, *De int.* I, 16a3 seg.; II, 16a19; 16a26-28.

[160] Il riferimento è qui ad Aristotele, *De int.* I, 16a9-13; IV, 17a2 segg. In realtà, in questo contesto, Proclo rielabora in modo sostanziale, in funzione della propria argomentazione, quanto Aristotele afferma nei passi precedentemente indicati. Su ciò si veda Sheppard, *Proclus' philosophical method of exegesis* etc., cit., qui pp. 144 segg.

[161] Su ciò cfr. *Cratilo* 387c9-388a9.

[162] Si tenga presente che la parola ὄργανον significa propriamente "strumento" da cui deriva anche il significato "organo del corpo".

[163] Questo inciso sembrerebbe anticipare quanto viene chiarito, con un riferimento esplicito al *Cratilo*, un paio di righe più avanti: τοιοῦτον οὖν καὶ τὸ ὄνομα· «ὄργανον γάρ ἐστιν κ.τ.λ.»

[164] Cfr. *ibid.* 388b13-c1. In realtà, come si è già sottolineato nel saggio introduttivo, Platone in questo passo afferma che il nome è un ὄργανον διδασκαλικόν καὶ διακριτικὸν τῆς οὐσίας, vale a dire "uno strumento atto ad insegnare e a discernere l'essenza". In Proclo tale definizione appare radicalmente modificata ed il nome diviene uno strumento "capace di rivelare" l'essenza delle cose: il nome, di conseguenza, viene ad assumere,

con un ritorno alla prospettiva arcaica, un rapporto diretto con la cosa nominata.

[165] In base alla definizione che viene data del nome come "strumento atto ad insegnare e a rivelare l'essenza delle cose", qui si afferma che l'aspetto connesso all'insegnamento deriva da chi si serve dello strumento, ovvero del nome, poiché attraverso questo egli illustra l'essenza della cosa, mentre l'aspetto rivelativo deriva dal modello stesso, ovvero dall'essenza della cosa che nel nome e attraverso questo viene rivelata.

[166] Si tenga presente che il termine δύναμις viene a significare, in contesti di argomento semantico, propriamente "potere significante". Tale valenza del termine greco in questione appare riconducibile alla concezione arcaica in base alla quale il nome ha un legame effettivo con la cosa denominata tanto da poterne esprimerne l'intrinseca natura e financo da essere in grado di evocarla in modo diretto. Nel presente contesto, dunque, Proclo trova in questo particolare significato del termine δύναμις una sostanziale conferma della propria concezione dei nomi, in base alla quale questi ultimi avrebbero un effettivo e reale legame con gli oggetti da essi denominati.

[167] Nel presente paragrafo, dalla riga 17 (ὥστε δῆλον ἐκ τούτων κ.τ.λ.), si passa in effetti a considerare la questione concernente la correttezza "per natura" dei nomi dal punto di vista del loro significato, ovvero, secondo la concezione e la terminologia procliane, dal punto di vista della *forma* (εἶδος), mentre immediatamente prima viene preso in considerazione l'argomento connesso al nome come "strumento" e dunque al concetto di "modello". Su ciò cfr. anche *Cratilo* 387a1-b9 e 388b10 segg.

[168] Cfr. Aristotele, *De int.* IV, 17a1-2.

[169] Cfr. *Cratilo* 388b13.

[170] Su ciò cfr. *ibid.* 388e1 segg., ove la realizzazione dei nomi viene attribuita ad un ipotetico νομοθέτης, ovvero un "legislatore" dei nomi, della cui opera, continua Platone, si avvarrà il dialettico.

[171] Cfr. *Cratilo* 388a8.

[172] Quindi, in base all'interpretazione procliana, il nome è ὄργανον (strumento) in misura maggiore di quanto sia prodotto (ἀποτέλεσμα). In effetti ogni strumento implica qualcuno che se ne serva. Definire il nome strumento consente di sottolineare la funzione del nome in relazione a colui che è capace di servirsene

nel modo più corretto, ovvero il dialettico. Per tale motivo, qui si afferma che Socrate celebra il nome a partire dalla sua funzione superiore, ovvero come ὄργανον del dialettico.

[173] Sul rapporto tra "attività" e "passività" in Aristotele si veda: *Fisica*, III, 3, 202a22-b4; *De Anima*, II, 414a 11 seg.; 424a1 seg.; III, 426a9 segg.

[174] Su ciò cfr. *Cratilo* 387e1 segg.

[175] La spola, infatti, serve a intrecciare fra loro trama e ordito.

[176] Su ciò cfr. Platone, *Gorgia* 482e2-6.

[177] Su ciò cfr. *ibid.* 489a8-b1.

[178] Cfr. (pseudo-)Platone, *Minosse* 316b5; 317c1-d2. Si tenga presente che per gli autori neoplatonici la gran parte di ciò che la tradizione aveva tramandato come "platonico" veniva considerata, senza ombra di dubbio, autenticamente tale.

[179] La "causa produttrice" dei nomi è l'"impositore dei nomi", il quale si serve della propria conoscenza delle cose per plasmare i nomi ad esse corrispondenti. Per questo la causa produttrice viene definita ἐπιστημονική ("scientifica", "di natura scientifica"). La causa paradigmatica, invece, è l'essenza delle cose stesse, la quale non può che essere "per natura".

[180] Il soggetto non è esplicitato.

[181] Su ciò cfr. *Cratilo* 429b1 segg., ove Socrate mostra a Cratilo, con una serie di domande incalzanti, che vi possono essere nomi qualitativamente peggiori e inferiori, ovvero plasmati meno correttamente di altri.

[182] Si tratta in effetti di nomi propri "parlanti": il loro significato etimologico è immediatamente coglibile. Gli antroponimi citati da Proclo in questo passo sono riconducibili all'ambito dell'immortalità e dunque del divino: i nomi Ἀμβρόσιος, che rimanda immediatamente all'aggettivo ἀμβρόσιος ("immortale", "*divino*", dalla radice indoeuropea **a-mṛ-*, cioè "non-mortale"), Ἀθανάσιος, in base all'aggettivo ἀθανάσιος (α-θανάσιος=α-θάνατος, vale a dire "immortale"), e Πολυχρόνιος (=propriamente "dalla lunga esistenza/vita"), indicano infatti sulla base del loro significato un essere caratterizzato da una natura immortale o divina. Dunque essi non sarebbero appropriati come nomi propri di esseri umani. Vale la pena, sottolineare, che gli antroponimi qui riportati sono di ambito cristiano. Si potrebbe trattare di un'allusiva e velata polemica contro la tradizione cristiana.

[183] La competenza "nomotetica", ovvero "legislativa", che in base all'argomentazione sviluppata da Socrate nel *Cratilo* implica anche la competenza che consente di porre i nomi alle cose, non si può esaurire interamente in quest'ultima, proprio perché si occupa anche di stabilire le leggi.

[184] Dato che esiste una competenza del "porre correttamente i nomi alle cose", necessariamente ad essa deve corrispondere una determinata facoltà dell'anima, la quale, come si è visto fin dal § I, è quella "assimilatrice", grazie alla quale l'anima è in grado di assimilare ciò che è inferiore a ciò che è superiore (per esempio, di plasmare gli oggetti sensibili ad immagine dei loro modelli intelligibili) e le forme che sono prodotto di composizione ai loro modelli più originari e semplici.

[185] La facoltà assimilatrice consente all'anima di rendersi simile rispetto agli esseri superiori, raffigurandone la natura attraverso i nomi da essa coniati.

[186] Qui il termine ἀγάλματα è usato in senso proprio, ovvero nel senso di "statue", ad indicare, probabilmente, ogni forma di imitazione artistica umana di entità divine ed esseri sovrumani.

[187] I nomi rappresentano dunque per Proclo imitazioni degli enti, le quali sono in certa misura anche materiali in quanto costituite dalla componente materiale fonica: l'anima è in grado di plasmare i nomi ricorrendo alla sua capacità logico/razionale e alla sua capacità di rappresentare immagini delle cose attraverso il linguaggio.

[188] Proclo qui si riferisce a quei particolari procedimenti teurgici che rientravano in quella forma di magia evocativo-rituale nota come arte telestica (τελεστική) e alla quale veniva attribuita, attraverso l'uso di determinati simboli evocativi (σύμβολα), la capacità di costituire un ponte con la realtà divina. Sulla telestica in connessione con la teurgia si rinvia al saggio introduttivo, cap. I § 5, p. 45 e p. 47.

[189] Cfr. *Cratilo* 389d8.

[190] I modelli sono qui da intendere come gli effettivi referenti dei nomi che ne recano in sé l'immagine.

[191] In effetti, come viene spiegato subito dopo, il legislatore, impositore dei nomi, è analogo al Demiurgo del Tutto, che è anche il primissimo ὀνοματουργός, ovvero "coniatore dei nomi". Il denominare, dunque, e, con esso, la coniazione dei nomi rinviano,

in modo più o meno diretto, alla dimensione divina. Non mi pare plausibile intendere come fa Duvick nella sua citata traduzione: egli, nella stessa frase, riferisce αὐτὰ ai nomi, mentre il genitivo αὐτῶν ai modelli. Intendendo in tal modo, la traduzione sarebbe: «bisogna venerare i nomi per via dell'affinità dei loro modelli con gli dèi». In considerazione del senso, parrebbe anche plausibile correggere il tràdito αὐτῶν con αὐτοῦ. In questo caso la traduzione sarebbe: «bisogna venerare i nomi per via dell'affinità che l'intelletto legislatore ha con gli dèi». Il senso risulterebbe così certamente più chiaro ed anche più plausibile la struttura della frase.

[192] Il Demiurgo universale al quale si fa qui riferimento è il dio artefice dell'universo di cui Platone parla, come è noto, nel *Timeo*.

[193] Per questi riferimenti cfr. *Timeo* rispettivamente 41e2 seg. e 42d2 seg.

[194] Come è noto, secondo la tradizione mitologica greca, Dike, figlia di Zeus, è la personificazione divina della giustizia.

[195] Cfr. *Leggi* IV, 716a2 seg.

[196] Cfr. *Timeo* 36c4 segg.

[197] Cioè nel *Cratilo*.

[198] Come spesso, quando il riferimento è a Platone o a Socrate, anche qui il soggetto non è espresso.

[199] Cfr. *Cratilo* 389a1-3: οὗτος δ᾽ ἐστίν, ὡς ἔοικεν, ὁ νομοθέτης, ὃς δὴ τῶν δημιουργῶν σπανιώτατος ἐν ἀνθρώποις γίγνεται. Il legislatore, dunque, per Platone, «viene ad essere il più raro degli artefici/demiurghi tra gli uomini».

[200] Cfr. *Fedro* 255c1 segg.

[201] Come si desume dal passo del *Fedro* sopra indicato, il termine ἵμερος sembra venire connesso per assonanza alle parole ἔρως "*amore*" e ῥεῦμα, vale a dire "*flusso*", in quanto l'amore è come un flusso che procede verso l'amante, lo ricolma e poi ne scorre fuori. Su ciò cfr. *Fedro* 255c2-4.

[202] I "generi" o "livelli intermedi" (μέσα γένη), tra gli dèi e gli uomini, sono quelli costituiti dagli angeli e dai demoni, entità intermedie tra la dimensione umana e quella divina.

[203] Si tratta di Zeus Demiurgo, che rappresenta il limite inferiore della triade divina intellettiva, costituita nella sua sommità da Crono, nel livello intermedio da Rea e in quello inferiore appunto, da Zeus. Su ciò rinvio al mio volume *Il divino tra unità e molteplicità* etc., op. cit., pp. 129-134.

[204] Il Demiurgo, o Artefice del Tutto, che è il primissimo impositore dei nomi, si delinea così come il fondamento originario della doppia potenzialità che contraddistingue il nome: allo stesso modo in cui il Demiurgo ha il potere di determinare sia l'Identità sia la Differenza, il nome è in grado, in virtù della sua potenza διδασκαλική ("didascalica", "atta ad insegnare"), di rendere comuni e condivisi i concetti relativi alle cose, mentre in virtù della sua potenza διακριτική ("atta a distinguere/differenziare") consente di distinguere e discernere l'essenza delle cose.

[205] Su ciò cfr. *Cratilo* 389a5 segg. L'Intelletto demiurgico, nella concezione metafisico-teologica procliana, è, come detto, il terzo dio della prima triade intellettiva, ovvero Zeus.

[206] Cfr. *Timeo* 36c4 segg. Riferendosi a questo passo, in cui si afferma che il Demiurgo, avendo plasmato il "Circolo dell'Identico" e il "Circolo del Diverso", diede ad essi tali nomi, Proclo sostiene che anche nel *Timeo* si parla in breve dei nomi che si confanno ai loro referenti. Su ciò si veda anche il saggio introduttivo: cap. III § 1.

[207] Ovvero i contenuti stessi degli oracoli.

[208] Cfr. *Oracula Chaldaica* [d'ora in poi *Orac. Chald.*], fr. 87 des Places. Questo frammento di difficile interpretazione sembra riferirsi, anche in considerazione del contesto in cui viene riportato, all'attività di quel Padre della tradizione caldaica che viene identificato con il Demiurgo. Il nome che viene dal Padre equivale ad un ordine perentorio all'interno delle diverse articolazioni che l'universo ha nella sua totalità. Per un più dettagliato commento di questo frammento si veda R. Majercik (a cura di), *The Chaldean Oracles*. Text, Translation and Commentary, Leiden-New York-København-Köln 1989, p. 175.

[209] Cfr. *Orac. Chald.* p. 50 Kroll. La versione di tale frammento è diversa da quella corrispondente riportata nel fr. 108 des Places, per il cui commento si veda R. Majercik, op. cit., p. 182. Conservando il testo accolto da Kroll e da Pasquali il fr. qui riportato sembra venir riferito da Proclo nuovamente al Demiurgo, denominato nel fr. "Intelletto paterno", il quale ha disseminato il cosmo di simboli da intendersi nel presente contesto come i nomi dati dal Demiurgo alle entità da lui plasmate ad immagine degli intelligibili. L'Intelletto paterno attraverso i simboli/nomi che rinviano alla dimensione intelligibile pensa e contempla, a

sua volta, gli intelligibili e si unisce all'ineffabile bellezza di tale dimensione.

[210] Il participio ἐοικότα indica al contempo l'essere "somiglianti e corrispondenti" dei nomi e, dunque, anche il loro "essere confacenti" agli enti denominati.

[211] Il legislatore appare, a tutti gli effetti, come l'analogo del Demiurgo universale. E come quest'ultimo ha dato ordine all'universo, il legislatore lo imita trasmettendo agli uomini la migliore forma di governo e attribuendo i nomi che rispecchiano in se stessi l'essenza delle cose denominate.

[212] Cfr. *Cratilo* 389b1-c10.

[213] Il termine ἀποτελέσματα ("prodotti") indica propriamente il risultato e l'effetto di cause naturali, mentre τεχνητά ("prodotti/oggetti artificiali) indica ciò che è prodotto artificialmente da una determinata competenza tecnica.

[214] Mentre i prodotti naturali hanno una loro determinata essenza, limiti e misure specifiche e rinviano al Tutto di cui sono parte costitutiva, gli oggetti artificiali non possiedono un'essenza, in quanto sono prodotti di pura imitazione, non sono determinati nelle loro forme e misure, che dipendono invece dal loro specifico impiego, e possono essere costituiti da un numero indeterminato di componenti. Per questo gli oggetti artificiali sono distinti e separati da quelli naturali.

[215] Qui l'espressione οὐδ᾽ ἡμεῖς ("neppure noi") sta a significare che i platonici come lo stesso Proclo non possono non accogliere queste denominazioni da altre tradizioni – che a loro volta le hanno accolte da altri – vale a dire, come viene esplicitato subito dopo, dalla tradizione teologica, ovvero, in particolar modo, da quella orfica.

[216] Cfr. *Orphicorum Fragmenta* [d'ora in poi *Orph. Fr.*] 228 F Bernabé=178 + 180 Kern.

[217] Sulla base del testo che ci è giunto parrebbe opportuno ipotizzare qui una lacuna, in quanto, dopo che è stato fatto cenno a Zeus, Atena ed Efesto, si parla solo di Atena ed Efesto. Inoltre l'espressione τὴν δ᾽ Ἀθηνᾶν sembra rinviare a un precedente μέν.

[218] Cfr. *Orph. Fr.* 271 F Bernabé=178 Kern. Come evidenzia Bernabé (vedi app. al fr. 271), il primo verso del fr. ha un parallelo di carattere formulare in Esiodo, *Teogonia*, v. 79 e v. 361.

[219] Sulla catena generativa di Core si veda più avanti in particolare il § CLXXI.

[220] Cfr. *Orph. Fr.* 286 F Bernabé=192 Kern.

[221] Proclo si riferisce qui agli dèi encosmici. Per questa classe di divinità rinvio al mio volume *Il divino tra unità e molteplicità* etc., op. cit., in particolare pp. 51-56.

[222] I giovani demiurghi sono i "giovani dèi" di cui parla Platone in *Timeo* 42d6 segg. e ad essi il Demiurgo demanda il compito di plasmare gli esseri mortali. Sul ruolo attribuito da Proclo agli dèi giovani si veda, nel cap. IV del saggio introduttivo, il § 2.1, e più avanti i paragrafi LXII, p **27**, 4 segg. e CV, p. **55**, 6 segg.

[223] Cfr. *Timeo* 41d1 seg.

[224] Qui il termine ᾠδή (genericamente "canto") ha quasi certamente lo stesso significato di ἐπῳδός ("canto magico", "incantesimo").

[225] Il riferimento è, con ogni probabilità, alla distinzione di matrice aristotelica delle quattro classi di esseri viventi sulla base del loro modo di locomozione: animali che camminano, che volano, che nuotano, che strisciano. Qui con l'espressione τὸ τετράστοιχον Proclo allude alla sfera sublunare e alla dimensione terrestre. Circe, sulla base dell'interpretazione allegorico-teologica dei miti omerici – che è centrale nella speculazione procliana – rappresenta una divinità encosmica che ordina e armonizza la dimensione della vita sensibile. Sulla funzione dell'esegesi allegorica del mito nella tradizione neoplatonica, con particolare riferimento all'interpretazione etimologica dei nomi divini, si veda E. Gritti, *Il vero nel mito. Teoria esegetica nel commento di Olimpiodoro Alessandrino al "Gorgia"*, Roma 2012, in particolare pp. 170 segg.

[226] Si tratta di una pseudo-etimologia in base alla quale il nome proprio Κίρκη sarebbe connesso con l'aggettivo χρύσεος, ovvero "*aureo*", "*d'oro*".

[227] Qui Proclo con ogni probabilità ha in mente i generi della "*quiete*", del "*movimento*" e della "*differenza*" di cui parla Platone nel *Sofista.* Nel presente contesto, però, tali concetti vengono riferiti non alla struttura della dimensione intelligibile, come invece avviene nel dialogo platonico, bensì a quella sensibile, che secondo la prospettiva procliana, evidentemente, partecipa di tali generi per il tramite della divinità encosmica Circe. La θεία ἑτερότης ("divina differenza") è, per così dire, trasmessa a Circe dal Demiurgo stesso, che fa sussistere l'intera anima del cosmo attraverso la combinazione del "Circolo dell'Identico" e di quello "del Diverso".

[228] Cfr. *supra* nel presente paragrafo **21**, 13 segg. (=εἰ δέ τις αὐτὰς τὰς ποιητικὰς κ.τ.λ.). Qui, chiaramente, lo scoliaste riporta direttamente le parole di Proclo.

[229] Ovvero le analogie tra gli oggetti artificiali e i prodotti naturali, che rinviano ad una sorta di τέχνη ("competenza tecnica", "arte") divina.

[230] Proclo, in sostanza, afferma qui che, sulla base dell'analogia fra legislatore e Demiurgo, o, più in generale, fra prodotto naturale e oggetto artificiale, occorre cogliere e contemplare nei diversi ambiti naturali la forma universale di competenza che sta alla base di ognuno di questi, e prima di tutto la forma suprema di competenza tecnica, ossia quella che rinvia alla demiurgia universale. Partendo da questo presupposto è possibile cogliere la forma universale della competenza nel tessere che rinvia in modo metaforico e allegorico all'azione di connessione e armonizzazione tra i diversi livelli di realtà in cui si articola la natura, in modo tale che quest'ultima si configuri come un tessuto armonico unitario. Così, in modo analogo al caso della tecnica universale del costruire, ovvero alla demiurgia universale, tutte le altre tecniche particolari devono essere contemplate come forme dipendenti e derivate dai loro corrispettivi universali.

[231] Stando al contesto, il termine κερκίς potrebbe qui venir messo da Proclo in relazione paraetimologica con l'antroponimo Κίρκη, "*Circe*".

[232] Considerato che Platone in *Repubblica*, X, 596a10 segg. (passo al quale rinvia Pasquali in app.) afferma che ogni suppellettile, come un letto o una tavola, è prodotta dall'artigiano guardando alla sua corrispettiva ἰδέα, viene il sospetto che nel presente contesto Proclo intenda il termine ἰδέα in riferimento a questo passo della *Repubblica* non nel senso di Idea come "Forma intelligibile", bensì come "forma" in senso generico. Nell'interpretazione procliana, infatti, le produzioni di oggetti artificiali da parte degli artigiani non comportano che questi ultimi guardino a modelli intelligibili per realizzare tali prodotti: gli dèi protettori e patroni delle varie competenze guidano costoro nel loro operato; è invece il Demiurgo universale che, nel plasmare il cosmo, ha preso a modello la realtà intelligibile.

[233] Il rapporto di analogia, che permea ogni ambito della realtà in tutte le sue articolazioni, ha, risalendo verso l'alto, il suo fondamento nell'azione che il Demiurgo universale svolge nei confronti di tutti gli esseri encosmici.

[234] Su ciò cfr. *Cratilo* 389b8-d2.

[235] Si tratta della distinzione tra l'azione riconducibile allo stesso Demiurgo, detta, per questo, "demiurgia prima" o "universale", rispetto a quella realizzata dai così detti "dèi giovani" e denominata "demiurgia seconda" o "particolare".

[236] Bisogna ricordare che per Proclo il Demiurgo è l'ultimo livello della triade intellettiva costituita da Crono, Rea e Zeus.

[237] La Forma di "uomo" deriva e dipende dall'attività demiurgica plasmatrice del cosmo: guardando all'intelligibile, di per se stesso caratterizzato dall'immobilità di ciò che è eternamente e immutabilmente allo stesso modo, il Demiurgo, in base alla propria natura intellettiva, fa discendere tale Forma nell'ambito del cosmo per il tramite delle stelle fisse. Il cielo delle stelle fisse, infatti, rappresenta una forma di eterna immobilità prossima alla dimensione del divenire.

[238] Su ciò cfr. *supra* LIII, p. **22**, 5 seg.

[239] Gli dèi giovani fanno sussistere esseri mortali e quindi soggetti a mutamento/movimento, in quanto essi stessi, per via della loro natura encosmica, sono in contatto con la dimensione del divenire.

[240] Vale a dire i cicli lunari e quelli delle stagioni che influiscono sulla generazione degli esseri sensibili.

[241] La spola è in rapporto analogico con l'ordinamento degli dèi che operano distinzione, ossia con la dimensione intellettiva, di cui fa parte lo stesso Demiurgo. Per quanto riguarda il dio Crono, primo dio intellettivo, come origine di distinzione cfr. più avanti il § CX.

[242] Il soggetto non è espresso: in considerazione della struttura della frase, dovrebbe trattarsi della "scienza" (qui per indicare la teologia, ovvero la scienza teologica) di cui si parla immediatamente prima. Meno probabile è che il soggetto sottointeso sia "i teologi".

[243] Sulla base dell'analogia fondamentale, ovvero quella in base alla quale le diverse competenze e tecniche d'uso sono in rapporto di dipendenza analogica dalla demiurgia universale, anche la tessitura è ricondotta per analogia all'azione di separazione e determinazione delle Forme nella loro specificità da parte del Demiurgo, il quale plasma il cosmo sulla base della distinzione tra le Forme. Sul Demiurgo come fonte delle Forme cfr. ad esempio *Theol. Plat.* V 30, 112, 25 seg.

[244] Cfr. *Fedro* 246a6 segg.

[245] Entro la prospettiva neoplatonica procliana, la teurgia, come le altre forme di iniziazione misterico-religiosa, opera sulla base di un presupposto metafisico-teologico unitario: la realtà divina, in ragione del rapporto di analogia universale originariamente garantita dall'Uno che è a fondamento del Tutto e, in secondo luogo, dall'azione demiurgica, risulta connessa e collegata, in una forma di unione simpatetica universale, a determinati livelli della realtà sensibile, in virtù di alcuni particolari simboli che rinviano alle prerogative di ciascuna classe divina. Su ciò si veda cap. I § 4 e § 5 del saggio introduttivo.

[246] Di un κρατήρ ("cratere") originario, in cui il Demiurgo avrebbe mescolato gli elementi per formare l'Anima del Mondo parla Platone in *Timeo* 41d4. Sull'intepretazione procliana della funzione metafisico-teologica del "cratere" nel *Timeo* si veda ad esempio *Theol. Plat.* V 30, 109, 2 segg.

[247] L'avverbio ἀναλόγως indica qui quella forma di analogia che implica un rapporto di corrispondenza relazionale tra termini appartenenti ad ambiti diversi.

[248] Cfr. Platone, *Filebo* 12c2 seg. A proposito di questo passo del *Filebo* si veda anche quanto Proclo afferma in *Theol. Plat.* I 29, 125, 3 segg.

[249] Gli dèi κλιματάρχαι (lett. "governanti delle regioni terrestri") sono divinità ctonie connesse alle loro specifiche regioni di appartenenza e di queste sono "patrone". Sugli dèi "climatarchi" come particolare tipologia di divinità ctonie si veda Olimpiodoro, *Commento all'Alcibiade I,* 20, 1 seg. (ed. Westerink).

[250] Pasquali, in app., rinvia a tale proposito ad Aristotele, *De Int.* 16a19 segg., 17a1 seg., ma il riferimento può essere anche a 16a3-8. Su ciò cfr. Sheppard, *Proclus' method of exegesis* etc., cit., in particolare p. 146 segg.

[251] Cfr. *Cratilo* 434e5 segg. Si tratta della parte conclusiva del *Cratilo*, in cui Socrate finisce per dimostrare che i nomi hanno in se stessi una manifesta e decisiva componente convenzionale.

[252] Su ciò si veda il saggio introduttivo, cap. II § 4.

[253] Sul dialettico cfr. *Cratilo* 390c10-12.

[254] Su ciò cfr. Aristotele, *Politica* III, 1282a18-21 (ed. Ross).

[255] Il riferimento è con ogni probabilità a *Cratilo* 390b1 segg., ove Socrate introduce la distinzione fra colui che è in possesso della tecnica per costruire lo strumento e colui che si serve del-

lo strumento. Dall'argomentazione di Socrate, Proclo deduce che per chi realizza lo strumento il criterio di riferimento è il "bello", ovvero la sua corretta fattura, mentre colui che si serve dello strumento ha come criterio il "bene", ovvero come esso possa venire utilizzato nel modo migliore.

[256] In effetti Aristotele, soprattutto nel II libro della *Fisica*, sottolinea la centralità e la rilevanza della forma, riconducibile alla dimensione dell'atto, rispetto alla materia, riconducibile alla dimensione della potenza, benché la forma non possa sussistere indipendentemente e separatamente dalla materia, in quanto, come noto, la sostanza è *sinolo*, ovvero insieme inseparabile costituito da forma e materia. Entro la prospettiva neoplatonica procliana, la distinzione aristotelica fra "forma" e "materia" viene così interpretata come una concezione che sottolinea la superiorità della forma rispetto alla materia.

[257] Secondo la concezione neoplatonica, il Bene-Uno, identificato al contempo con il Primo Dio, è al di sopra del Bello e della dimensione intelligibile stessa nella sua totalità. Su ciò rinvio a M. Abbate, *Tra esegesi e teologia.* Studi sul Neoplatonismo, Milano-Udine, pp. 57-74.

[258] Il soggetto anche qui non è espresso.

[259] Cfr. *Cratilo*, per διδασκαλικόν: 388b13 segg.; per διαλεκτικόν: 390c10 segg. Occorre osservare che Platone non parla del nome come di un διαλεκτικὸν ὄργανον, come invece fa Proclo.

[260] Cfr. *ibid.* 391a4 segg., ove Socrate, in realtà, non afferma di essere dialettico, bensì, in base all'usuale professione di ignoranza, di voler indagare dettagliatamente sulla questione inerente la correttezza dei nomi.

[261] Su ciò cfr. Platone, *Teeteto* 191c8 segg.

[262] Ciò significa che nell'anima la conoscenza autentica non è qualcosa che deve essere raggiunto in quanto presente solo a livello potenziale, ma, in base alla concezione platonica dell'anamnesi, è già presente in atto in essa, anche se, per così dire, ad un livello non ancora consapevole. Sull'anamnesi in Platone, si veda il recente volume di A. Melchionna, *Conoscere è ricordare. Platone e l'anamnesi*, Bologna 2016.

[263] Su ciò cfr. Platone, *Repubblica* I, 353a1 segg.

[264] Cfr. *Cratilo* 390b1 segg.

[265] Cfr. *Filebo* 21c7 seg. In questo contesto l'aggettivo ὀστρέϊνος (lett. "rivestito di conchiglia", "testaceo") in riferimen-

to a σῶμα (“corpo”) allude, metaforicamente, alla natura del corpo come mero rivestimento materiale in cui è racchiusa l’anima.

[266] Cfr. *Timeo* 42e6 segg.

[267] Il sostantivo ἄρχων indica propriamente il ruolo di chi comanda e governa. Nella traduzione si è cercato di conservare il rapporto tra il termine in questione e ἀρχή, “principio”, ch’è impiegato poco sopra.

[268] Secondo la prospettiva neoplatonica procliana, come si è visto, tutto il reale nella sua struttura profonda rispecchia in modo analogico la dimensione divina. In base a tale concezione, come viene chiarito subito dopo, il modello del dialettico è Crono, il primo dio intellettivo, il modello del legislatore è Zeus Demiurgo, inferiore assiologicamente a Crono, ed infine modello di chi è giudice è Dike, a sua volta inferiore a Zeus. In questo paragrafo, probabilmente, la relazione gerarchica tra dialettico, legislatore e giudice è ripresa da Aristotele, *Retorica*, I, 1354a-1355a.

[269] Secondo la tradizione mitologica, Dike, la deificazione della giustizia, è figlia di Zeus.

[270] Cfr. *Timeo* 41e2-3.

[271] Il riferimento è al “Circolo dell’Identico” e al “Circolo del Diverso”, per i quali cfr. *Timeo* 36c4 segg.

[272] Nella prospettiva teologico-metafisica procliana la Monade Cronia costituisce il primo livello della dimensione divina intellettiva.

[273] In quanto primo dio intellettivo, Crono fornisce a Zeus Demiurgo i principi che costituiscono la natura della realtà intellettiva che rende atto di intellezione ciò che è oggetto intelligibile: attraverso questi principi è il Demiurgo stesso ad avere intellezione delle forme intelligibili.

[274] Cfr. *Orph. Fr.* 239 F Bernabé=129 + 155 Kern. Questo verso orfico viene citato per mostrare ulteriormente il rapporto analogico che permea ogni livello della realtà: allo stesso modo in cui l’anima particolare, come è stato affermato poco sopra, ha un proprio demone, principio governante e guida, così Zeus si rivolge a Crono chiamandolo “demone”.

[275] La castrazione di Urano da parte di Crono viene interpretata da Proclo in senso allegorico come partizione della totalità unitaria intellettiva propria dell’ordinamento intelligibile-intellettivo, al quale appartiene Urano nella pluralità determinata e differenziata propria dell’ordinamento intellettivo.

[276] I Titani, come si vedrà in dettaglio più avanti nel commentario, secondo l'interpretazione allegorica procliana, di matrice metafisico-teologica, rappresentano divinità-princìpi di divisione e pluralizzazione.

[277] In questo passo Proclo sintetizza la funzione metafisico-teologica che egli attribuisce all'ordinamento intellettivo rispetto a quello intelligibile-intellettivo. Crono, in quanto primo dio intellettivo, rappresenta l'origine della divisione e determinazione della dimensione intellettiva rispetto alla dimensione intelligibile-intellettiva, la cui natura è rappresentata in particolare dal dio Urano. Come si è detto, la castrazione mitica di Urano da parte di Crono viene interpretata come espressione dell'azione di determinazione e divisione propria della dimensione intellettiva. Su ciò si veda quanto Proclo afferma in *Theol. Plat.* in particolare V 36, 131, 12 segg. Al contempo, sulla base dell'interpretazione allegorica del mito secondo cui Crono cercò di divorare i suoi figli, questo dio viene anche concepito come principio unificatore delle realtà divine molteplici e determinate che da esso derivano e dipendono.

[278] Zeus è direttamente pre-compreso in Crono: per questo Zeus riceve direttamente da Crono – senza, cioè, l'intermediazione della seconda divinità della prima triade intellettiva, vale a dire Rea – la verità connessa all'intellezione degli enti intelligibili, e pensa quegli oggetti di intellezione che sono originariamente presenti in Crono.

[279] Su ciò cfr. *Orph. Fr.* 113 F Bernabé= 99 + 103 + 105 Kern. Sulla dea Notte come colei che fornisce vaticini agli dèi, si veda Ermia, *In Platonis Phaedrum scholia* 143, 20 segg.; 162, 7 e *passim* (ed. Couvreur).

[280] Cfr. Platone, *Politico* 272b1-c4.

[281] Il riferimento qui è a *Politico* 269e1 segg., ove si afferma che il cosmo, per via della sua natura materiale, non può essere sempre allo stesso modo e al contempo esente da mutamento; esso dunque ha avuto in sorte di ripercorrere all'indietro, ciclicamente, la propria rotazione, movimento questo che rappresenta la deviazione minore rispetto ad un movimento perfettamente circolare. Il cosmo, dunque, quando è accompagnato passo dopo passo dal dio nel suo moto circolare, risulta, per così dire, armonico e ordinato, mentre, quando viene lasciato solo, esso ripercorre all'indietro tale rotazione. La fase di armonia e ordine corrisponde all'epoca

felice ed armonica del regno di Crono, in cui tutto si genera spontaneamente, non vi sono guerre né lotte intestine e neppure servono forme di governo (cfr. *Politico* 271e2-8). Invece, quando il dio abbandona il cosmo a se stesso, esso si muove all'indietro procedendo verso il disordine e la disarmonia. Il regno di Crono – il quale, è opportuno sottolineare, in questo contesto, è denominato anche "grandissimo demone" (cfr. *ibid.* 272e7) – viene così sostituito da quello di Zeus, in cui, come Proclo evince dal mito del *Politico*, gli uomini, non vivendo più in modo felice e in perfetta armonia (cfr. *ibid.* 274c1 segg.), hanno bisogno della competenza legislativa necessaria per l'ordinamento e l'organizzazione delle diverse forme di governo. Su ciò si veda anche quanto Proclo afferma in *Theol. Plat.* V 6, 24, 22 segg. e V 25, 92, 1 segg.

[282] Secondo l'interpretazione procliana del mito del *Politico*, dunque, Crono, in quanto primo dio della triade intellettiva, si serve dei prodotti della demiurgia di Zeus come di rimandi in grado di elevare le anime particolari alla dimensione e alla vita intellettive.

[283] Proclo sembra qui riferirsi a Crono che può essere considerato "Intelletto in senso essenziale" in quanto è il dio che determina e connota la natura dell'intero ordinamento intellettivo. Su ciò cfr. *Theol. Plat.* in particolare V 3, 15, 15-25, ove, peraltro, Proclo, riferendosi esplicitamente al *Cratilo*, definisce Crono "Intelletto purissimo". Come si vedrà più avanti, tale definizione è desunta proprio dall'etimologia del teonimo "Crono".

[284] L'ignoranza duplice (διπλῆ ἄγνοια) è quella propria di chi non sa di non sapere; l'ignoranza semplice (ἁπλῆ ἄγνοια) è quella propria di chi ha preso coscienza della propria ignoranza; ciò infonde in lui il desiderio (ἔφεσις) di conoscenza, dal quale nasce la ricerca (ζήτησις) che sfocia, infine, nella scoperta (εὕρεσις).

[285] Propriamente le divinità "egemoniche", ovvero le divinità "guida/sovrane", fanno parte del livello divino ipercosmico: su ciò cfr. *Theol. Plat.*, ad esempio, VI 1 e 2. Ermes, invece, fa parte della triade elevatrice insita nell'ordinamento ipercosmico-encosmico: cfr. *Theol. Plat.* VI 22, 98, 14 segg. Qui l'appellativo "egemonico" indica propriamente il ruolo di "divinità guida" appartenente ad Ermes in rapporto alla ricerca e alla conoscenza.

[286] Callia è il fratello di Ermogene. A lui si accenna in *Cratilo* 391b11 segg.

[287] Secondo un criterio comune ai commentatori neoplatoni-

ci, i singoli personaggi vengono interpretati in modo allegorico come rappresentazioni di livelli di realtà o di conoscenza (come in questo caso) specifici. Su ciò cfr. ad esempio Proclo, *In Parm.* I, 628, 1 segg.

[288] L'opinione irrazionale e la rappresentazione connesse con ciò che è corporeo e materiale fanno parte di dimensioni conoscitive, per così dire, limitrofe.

[289] In base a quanto viene affermato in *Cratilo* 391d4 segg. – ove, citando Omero, vengono riportati alcuni esempi di nomi umani e nomi divini relativi ai medesimi referenti – si dovrebbe concludere che i due tipi di nomi cui si fa qui riferimento in modo estremamente brachilogico sono appunto quelli di natura umana e quelli di natura divina, dei quali si parlerà diffusamente nel § LXXI. La superiorità dei nomi divini trasmessi dai poeti consisterebbe, dunque, nel fatto che tali nomi verrebbero rivelati ai poeti direttamente dagli dèi per il tramite della divina ispirazione ed indicherebbero direttamente la natura/essenza dei propri referenti. Meno probabile è che qui si alluda a due tipologie di "imitatori" costituite rispettivamente dai sofisti e dai poeti divinamente ispirati: così intende Duvick nella sua citata traduzione.

[290] Il termine ἐνθεασμός, che ha pochissime ricorrenze e non compare nel dizionario Liddell-Scott, indica l'ispirazone che proviene dalla divinità. Anche nel *Commento alla Repubblica*, a titolo di esempio, il termine viene usato da Proclo in riferimento all'ispirazione divina poetica: cfr. *In R.* I, 199, 11 seg.

[291] In effetti, in base alla prospettiva neoplatonica, i livelli di realtà superiori possono essere considerati anche come punti di riferimento volgendosi ai quali quelli inferiori possono raggiungere la perfezione della loro propria natura.

[292] Come è noto, Platone critica la poesia nel III libro della *Repubblica*, in particolare 397c8 segg., e nei passi 595a5 segg. e 606d1-607d1 del libro X ove, in sostanza, viene negato ai poeti l'ingresso nella città ideale. Il tema della critica di Platone alla poesia viene affrontato da Proclo soprattutto nella così detta Dissertazione VI (in due libri) inserita nel suo *Commento alla Repubblica*: cfr. *In R.* I, pp. 69-205. In tale testo egli intende spiegare in quale effettivo senso si debbano intendere le affermazioni di Platone contro Omero e in generale contro la poesia. Su ciò rinvio al mio studio *Proclo interprete della 'Repubblica'* nel volume da me

curato Proclo, *Commento alla Repubblica* (Dissertazioni I, III-V, VII-XII, XIV-XV, XVII), in particolare pp. LXVII-LXVIII.

[293] Cfr. *Cratilo* 391c8 segg.

[294] Sul ruolo della poesia divinamente ispirata e del linguaggio poetico nella prospettiva procliana come fonti di rivelazione si veda il saggio introduttivo, cap. III § 5 e cap. IV § 1. Si veda anche quanto Proclo afferma proprio in riferimento al *Cratilo* in *In R.* I 169, 26-170, 26.

[295] Cfr. *ibid.* 391d7 segg.

[296] I livelli più alti della realtà divina, in quanto più vicini all'assoluta semplicità radicalmente trascendente del Primo Principio, l'Uno-Bene, sono caratterizzati da un massimo grado di uni-formità e, di conseguenza, di non-dicibilità: la possibilità di nominare una determinata realtà, infatti, risulta, per così dire, direttamente proporzionale al suo livello di determinazione e differenza.

[297] La struttura triadica cui Proclo qui accenna è quella costituita da ὕπαρξις ("esistenza"/"realtà"), δύναμις ("potenza") e νοῦς ("intelletto"). Sulla struttura triadica che permea e determina la natura della realtà intelligibile nel suo complesso rinvio a M. Abbate, *Il divino tra unità e molteplicità* etc., op. cit., in particolare pp. 98-107.

[298] Si tratta, con ogni probabilità, degli dèi appartenenti alla dimensione divina intelligibile.

[299] Le partecipazioni cui si riferisce qui Proclo sono, con ogni probabilità, quelle i cui godono gli dèi ipercosmici, i quali sono determinati nella loro natura dalla connessione con la dimensione intellettiva.

[300] Le partecipazioni intermedie tra la dimensione intelligibile e quella ipercosmica dovrebbero essere quelle che caratterizzano i prodotti dell'azione intellettiva demiurgica.

[301] Con tale espressione Proclo si riferisce con ogni probabilità alla prima triade intellettiva.

[302] Probabile riferimento a Platone, *Eutidemo* 291d2.

[303] Riferimento a *Politico* 272e4, ove però si parla del dio nella fase in cui ha abbandonato la barra del timone del cosmo: πηδαλίων οἴακος ἀφέμενος.

[304] Il riferimento è al Principio Primissimo della totalità del reale, identificato, secondo la prospettiva neoplatonica procliana, con l'Uno-Bene.

[305] Su ciò cfr. *Orac. Chald.* fr. 108 des Places. Occorre comunque precisare che nella tradizione caldaica il Padre in senso più elevato, che è anche Intelletto paterno, viene identificato con il Primo Principio: su ciò si veda l'introduzione di R. Majercik, op. cit., pp. 5 seg. Invece, nella tradizione neoplatonica, il Primo Principio risulta, per la sua assoluta originarietà ed ulteriorità, trascendente anche rispetto all'Intelletto e alla totalità della dimensione intelligibile.

[306] Nella prospettiva neoplatonica procliana, la totalità del reale è permeata in tutti i suoi livelli da rimandi che nella successione rinviano alle varie dimensioni via via sempre più trascendenti da cui dipende la realtà nella sua molteplicità, fino ad arrivare alla trascendenza radicale del Primo Principio. Le realtà superiori, inoltre, da cui derivano e dipendono i livelli di volta in volta inferiori, rappresentano al contempo il fondamento di questi ultimi.

[307] Le realtà più elevate e più vicine al Principio trascendono, per via della loro originarietà, ogni possibile forma di conoscenza, di pensabilità e di intellezione.

[308] Di manifestazioni divine in forma di luce Proclo parla, ad esempio, nella Dissertazione IV del *Commento alla Repubblica*: su ciò cfr. *In R.* I, 37, 9 segg. e 39, 13 segg. In riferimento a tali passi rinvio ancora al mio studio *Proclo interprete della 'Repubblica'*, op. cit., pp. LXXXVII-XCI.

[309] Vale a dire i generi degli angeli, dei demoni e degli eroi, di livello superiore rispetto a quello cui appartiene il genere umano.

[310] Cfr. *Orac. Chald.* fr. 145 des Places.

[311] In effetti le manifestazioni luminose degli dèi, per poter essere colte, devono prendere forma in modo diverso a seconda della natura dei diversi esseri capaci di coglierle.

[312] τὰ δ' αὖ di questa riga va correlato a τὰ μὲν οὖν della riga 5.

[313] Sono i segni che, venendo irradiati dalle potenze divine, risultano manifestazioni di aspetti determinati e prerogative specifiche delle diverse divinità.

[314] I generi a noi superiori, come si è detto, sono quelli costituiti gerarchicamente da angeli, demoni ed eroi.

[315] Sui rituali teurgici connessi all'emissione di voci e di suoni particolari e alla recitazione di determinate litanie si veda il saggio introduttivo, cap. I § 5, pp. 44 seg.

[316] Vi sono nomi divini, dunque, che sono rivelati dagli dèi stessi: tali nomi sono in grado di far volgere, una volta rivelati, verso gli dèi stessi rendendo manifesta quella parte della natura divina che si offre a noi come luminosità e splendore.

[317] Cfr. Omero, *Iliade*, I v. 402 seg., ove si afferma che l'essere centimano "Briareo" (Βριάρεως) è così chiamato dagli dèi, mentre gli uomini lo chiamano "Egeone" (Αἰγαίων). Si tratta, secondo il mito, del mostro, figlio di Urano e Gea, dotato di cinquanta teste e cento braccia.

[318] Ulteriore riferimento al Principio Primissimo che è al contempo, nella prospettiva neoplatonica procliana, il Primo Dio.

[319] Cfr. *Parmenide* 142a3

[320] Riferimento alla dimensione intellettiva.

[321] È in questo senso che va inteso l'imperfetto ἔδει.

[322] La processione complessiva del livello intelligibile si conclude nell'ordinamento intelligibile-intellettivo che è immediatamente anteriore rispetto alla dimensione intellettiva. In effetti, la dimensione intelligibile-intellettiva è denominabile con nomi specifici, e, soprattutto, con un teonimo, vale a dire "Urano". Questo dio costituisce il livello mediano dell'intero ordinamento intelligibile-intellettivo.

[323] Si tenga presente che, nella prospettiva procliana, le Forme intelligibili si determinano nella dimensione intelligibile-intellettiva, per poi dispiegarsi ulteriormente in quella intellettiva.

[324] Questo è, nel presente contesto, il valore dell'imperfetto ἦν.

[325] Come Proclo afferma in *Theol. Plat.* III 22, 79, 6 seg., nella seconda triade intelligibile si trovano la verità e la primissima intellezione (ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ πρωτίστη νόησις). Potrebbe anche trattarsi, nel presente contesto, di un riferimento a Platone, *Timeo* 30d1 segg., ove si afferma che il Demiurgo ha reso il cosmo sensibile simile al "Vivente intelligibile" che è il più bello degli oggetti di pensiero (τῷ τῶν νοουμένων καλλίστῳ). Su ciò si veda anche quanto Proclo afferma, ad esempio, in *Theol. Plat.* III 15, 52, 23 segg.

[326] Ovvero al livello in cui l'intelligibile assume un carattere in certo modo intellettivo. A tale livello, come conclusiva propaggine intellettiva della dimensione intelligibile e come Intelletto intelligibile, Proclo riconduce il teonimo di tradizione orfica "Fanes". Su Fanes come dio che unisce la dimensione intelligibile e quella intellettiva si veda ad esempio quanto Proclo afferma in

In R. II, 75, 7 seg. Sulla telestica si rinvia nuovamente al saggio introduttivo, cap. I § 5, p. 45 e p. 47.

[327] Cfr. *Orph. Fr.* 140 F Bernabé=85 Kern. Su questo frammento si veda G. Betegh, *"The Great Tablet" of Thurii (*OF *492)*, in: M. Herrero de Jáuregui – A.I. Jiménez San Cristóbal – M.A. Santamaría et al. (eds.), *Tracing Orpheus*. Studies of Orphic Fragments, Berlin-New York 2011, 219-225, in particolare p. 224. Le prime parole di questo frammento vengono citate da Proclo anche ne *In Tim.* I, 451, 13; esso inoltre compare alcune volte anche nel *De primis principiis* di Damascio. Fanes, nella tradizione orfica, è il dio primigenio al quale si deve la plasmazione del cosmo: tale dio viene anche identificato con la divinità primigenia e androgina Metis (Μῆτις, deificazione della "saggezza"/"sapienza").

[328] Sembra qui profilarsi un'allusione alla spiegazione etimologica del teonimo Φάνης come connesso al termine φῶς ("luce") e all'aggettivo φανός ("splendente"). Come ultimo livello intelligibile, per Proclo Fanes è il dio che rende conoscibili e nominabili le divinità che vengono dopo di lui.

[329] Ovvero quelli costituiti, rispettivamente e nell'ordine, da angeli, demoni ed eroi.

[330] Le ἴυγγες ("Iungi*"*) – termine che originariamente indica una razza di uccello ("*Jynx torquilla*", volgarmente "torcicollo") al quale venivano attribuite proprietà magiche di attrazione e fascinazione in ambito amoroso – sono particolari divinità "caldaiche" che rappresentano i pensieri dell'Intelletto Paterno, forse anche sulla base dell'interpretazione etimologica del termine in questione connesso a ἰύζειν/ἰυγή, "*gridare*"/"*grido*"; il loro nome dunque potrebbe alludere al comando divino che è alla base di ogni principio/fonte. In effetti tali divinità sono anche concepite come le Forme platoniche identificate, secondo la nota prospettiva medioplatonica, con i pensieri del dio. Esse inoltre fanno da mediatrici e messaggere fra la dimensione divina e quella teurgica umana. Sulle ἴυγγες negli *Oracoli Caldaici* si veda l'introduzione di R. Majercik, op. cit., pp. 9 seg.; su tale questione si veda anche H. Lewy, *Chaldaen Oracles and Theurgy*, Paris 1978², pp. 133 segg. Sulla funzione ed il significato ad esse attribuito da Proclo si veda, nel saggio introduttivo, cap. I § 5 p. 41 ed inoltre p. 203 nota n. 71.

[331] Le *Iungi*, in quanto pensieri/Idee del Padre, fanno da sostegno e supporto ai principi fontali da cui dipende il costituirsi

del cosmo. Sulla base di quanto viene qui affermato è dunque il nome stesso ἴυγγες che fa da mediatore tra i diversi livelli del reale ed al contempo dà sostegno e supporto alle Fonti, che Proclo pone nel livello intelligibile-intellettivo e soprattutto in quello intellettivo.

[332] Il termine τελετάρχαι ("Teletarchi") sembra indicare le divinità che hanno la funzione di mettere in relazione fra loro i livelli inferiori e ultimi del reale con quelli primi e originari (per questo significato cfr. Liddell-Scott s.v. τελετάρχης), ovvero tra la dimensione trascendente e quella di cui fa parte il cosmo stesso, ma al contempo il loro nome allude anche al ruolo che essi svolgono come "Capi/Guide dell'iniziazione ai misteri" (cfr. *Orac. Chald.* in particolare frr. 85 e 86). Negli *Oracali Caldaici* l'ordinamento che sembra corrispondere ad una parte del livello intelligibile-intellettivo è triadicamente diviso in "Iungi" (ἴυγγες), "Connettori" (συνοχεῖς) e "Teletarchi" (τελετάρχαι): cfr. *Orac. Chald.* in particolare frr. 76-86 e R. Majercik, op. cit., pp. 9-12. Su questa triplice divisione si veda anche quanto afferma Michele Psello (sec. XI) negli *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica*, 151, 21 segg. (ed. O'Meara). Sulla presenza di Proclo in Michele Psello si veda il contributo di D.J. O'Meara, *Michael Psellos*, in: S. Gersh (ed.), *Interpreting Proclus. From Antiquity to the Renaissence*, Cambridge 2014, 165-181, in particolare pp. 168 segg.

[333] Cfr. *Orac*. *Chald*. fr. 87 des Places. Questo verso è citato anche nel § LII, p. **20**, 30. Il riferimento sarebbe dunque al nome stesso dei "Teletarchi", i quali, nella loro funzione di governatori dei mondi in cui si articola l'universo, fanno per così dire da "tramite" tra il volere del Padre/Principio e i diversi mondi che costituiscono il Tutto.

[334] Le seconde e terze processioni dovrebbero essere quelle che costituiscono, rispettivamente, la dimensione intelligibile-intellettiva e quella intellettiva. In effetti è nell'ambito puramente intelligibile che gli dèi rimangono, per via della loro trascendenza rispetto ad ogni specifica determinazione ontologica, segreti, occulti e, per gli esseri umani, ineffabili.

[335] Si tratta di quegli individui che attraverso i riti di iniziazione e la teurgia sono in grado di entrare in contatto con la dimensione divina.

[336] Cfr. *supra* nota n. 327.

[337] Il riferimento è al "Circolo dell'Identico" e al "Circolo del Diverso" che costituiscono l'Anima del Mondo e per i quali cfr. Platone, *Timeo* 36c4 segg. Su ciò si veda anche *supra* § LII, p. **20**, 24 segg.

[338] Gli dèi Padri nel generare la propria progenie con ciò stesso ne stabiliscono i compiti e ruoli, e a sua volta essa giunge a comprendere la natura delle proprie cause attraverso quegli stessi segni, ricevuti direttamente dalle proprie cause, i quali determinano il carattere delle attività che ad essa competono.

[339] L'aggettivo λογικός (qui inteso nel senso di "logico-linguistico") allude alla razionalità nella sua dimensione al contempo logica e discorsiva.

[340] Per il senso del termine λογικός nel presente contesto cfr. la nota precedente.

[341] Geometri, medici e retori sono coloro che coniano i nomi in base alle loro specifiche competenze e dunque alla loro facoltà razionale, ovvero logico-linguistica (τῇ λογικῇ δυνάμει).

[342] I poeti posseduti da Febo/Apollo, in quanto sono divinamente ispirati, introducono i nomi di secondo livello.

[343] Cfr. *Cratilo* 391d4 segg.

[344] θεόκλητα: lett. "cantati/enunciati dagli dèi".

[345] Mantenendo il testo accolto da Pasquali (καὶ invece di ὡς, entrambi attestati in due differenti coppie di codici), si dovrebbe tradurre: « […] i nomi cantati dagli dèi sono delicati, melodiosi e con un numero minore di sillabe […]».

[346] Proclo riporta e spiega queste coppie di nomi presenti in Omero e citate nel *Cratilo* anche in *In R.* I, 169, 25 segg.; cfr. anche Proclo, *In Tim.* I, 273, 27 segg. Su di esse e sull'interpretazione proposta da Proclo si veda il saggio introduttivo, cap. III § 6.

[347] Qui il termine οὐσία va inteso in senso aristotelico, cioè come "sostanza" e non come "essenza", poiché esso viene impiegato nel presente contesto per indicare ciò che partecipa della dimensione del divenire. A sua volta, l'aggettivo ῥευστή ("fluida") in riferimento a οὐσία indica una realtà che è soggetta al flusso del divenire.

[348] Il nome Ξάνθος, come spiega Proclo più avanti, va messo in relazione all'aggettivo ξανθός, "giallo", in quanto gli animali che si abbeverano alle sue acque assumono un colore giallognolo/fulvo: ecco perché qui si parla di «essenza fluida definita in base alla <sua> causa» (κατ᾽ αἰτίαν ὡρισμένην). Il fiume Ξάνθος

renderebbe dunque di color giallognolo/fulvo il pelo degli animali che si abbeverano alle sue acque.

[349] Gli dèi sono in grado di determinare intellettivamente la natura degli esseri che sono soggetti al divenire poiché conoscono le cause originarie da cui questi derivano e dipendono.

[350] Gli dèi, che sono svincolati e trascendenti rispetto alla dimensione fenomenica, conoscono le cause originarie dei singoli esseri e quindi assegnano ad essi anche la vita che è, per così dire, conforme alla loro autentica natura.

[351] Cfr. Aristotele, *Historia Animalium* III 12, 519a, 18 segg. (ed. Louis).

[352] Ovvero il nome umano *Skámandros*, che è considerato solo apparente, poiché non coglie l'autentica ed essenziale natura del proprio referente.

[353] Ovvero l'uccello che viene indicato con questo nome.

[354] Il nome κύμινδις richiamerebbe per assonanza il termine greco per il "cumino", vale a dire κύμινον, i cui semi sono piccoli e sottili. Per analogia, dunque, l'uccello con tale nome verrebbe chiamato così per le sue piccole dimensioni.

[355] Μυρίνη è il nome della moglie di Dardano, sepolta su quel colle di Troia che viene appunto chiamato Μυρίνη (o più precisamente, stando al testo omerico, σῆμα πολυσκάρθμοιο Μυρίνης, «tomba dell'agilissima Mirina») dagli dèi.

[356] Βατίεια è l'altro nome, quello umano, della collina antistante Troia: il suo nome verrebbe connesso al termine βάτος, "rovo selvatico", che abbonderebbe su tale colle.

[357] Questo appare, nel presente contesto, il senso specifico degli aggettivi ἐναρμόνιος e ἀνάρμοστος.

[358] Il soggetto anche qui non è espresso: può trattarsi di Socrate o Platone. Il riferimento in questo passo è a Platone, *Cratilo* 392c2-d7.

[359] Riferimento a Platone, *Fedro* 247c6 seg. Proclo in *Theol. Plat.* IV 11, 33, 11 segg. afferma che con tali espressioni Platone si riferisce all'ordinamento intelligibile-intellettivo, che costituisce la sommità dell'ordinamento intellettivo: per la sua trascendenza, la dimensione intelligibile-intellettiva, che è in se stessa, in considerazione del suo carattere specifico, inesprimibile e inconoscibile, può essere conosciuta solo attraverso segni di natura intelligibile, che, per così dire, fanno da mediatori rispetto alla natura trascendente di tale ordinamento.

[360] Per questo significato dell'aggettivo διαλεκτικός, riferito nel presente contesto a ἔργον ("opera", l'"operare"), cfr. quanto osserva van den Berg, *Proclus'* Commentary on the Cratylus *in Context* etc., op. cit., pp. 170 seg., nota n. 28.

[361] Così si deve intendere sulla base del testo, che potrebbe qui essere lacunoso, come supposto da Boissonade: su ciò cfr. Pasquali in app.

[362] Gli ὀχήματα ("veicoli"), cui Proclo fa qui riferimento, vanno identificati con quelli delle divinità ipercosmico-encosmiche ai quali egli accenna in *Theol. Plat.* VI 22, 99, 1 segg. in riferimento agli ὀχήματα degli dèi di cui si parla in Platone, *Fedro* 247b1 seg. Il movimento circolare è simbolo di perfezione e di ritorno a sé, mentre il movimento rettilineo è proprio di ciò che è imperfetto e non è in grado di "fare ritorno a sé". Sul concetto di ὄχημα nella tradizione platonica è ancora fondamentale quanto scritto da E.R. Dodds nella *Appendix* II del suo volume *Proclus. The Elements of Theology*. A revised text with translation and commentary, Oxford 1963²; rist. 1992, pp. 313-321, in particolare pp. 319 segg.

[363] Per questa notizia cfr. ad esempio Erodoto, *Storie*, VI 105-106; Pausania, *Periegesi della Grecia*, I 28, 4. Pasquali in app. riporta riferimenti anche ad altri autori.

[364] Si manifestano, cioè, con varie sembianze.

[365] Su ciò cfr. Omero *Odissea* I, vv. 113 segg. e XVI, vv. 155 segg. Nella concezione procliana anche le anime sono suddivise secondo gerarchie specifiche: alcune di esse sono universali, di natura divina e ipercosmica, altre invece sono di livello inferiore, fino ad arrivare alle singole anime particolari e individuali proprie degli esseri umani.

[366] Dal presente paragrafo si evince che nella prospettiva neoplatonica procliana le differenze tra i vari popoli e tra i singoli individui non sono riconducibili ai loro rispettivi demoni tutelari, ma, evidentemente, ad altre cause, benché, comunque, i demoni comprendano in se stessi e nella loro natura semplice e stabile ogni forma potenziale di differenza specifica tra i vari esseri soggetti alla loro tutela.

[367] Si tratta di una concezione che Proclo riprende, rielaborandola, dagli *Oracoli Caldaici* (cfr. su ciò H. Lewy, *Chaldean Oracles* etc., op. cit., in particolare p. 79): gli dèi danno forma fisica ai loro pensieri attraverso particolari configurazioni dell'aria e in tal modo li rendono percepibili da parte degli uomini.

[368] ἀπλήκτως: lett. “senza urto”, “senza percussione”.

[369] Il dio *Elios* è nella tradizione mitologica greca la forma deificata del sole (=ἠέλιος /ἥλιος).

[370] Cfr. Omero, *Iliade*, III v. 277.

[371] Gli dèi visibili ai quali qui Proclo si riferisce sono i corpi celesti che fanno parte del cosmo. Con ogni probabilità è qui presente anche un’eco di *Timeo* 33c1 segg. ove si afferma che l’universo non ha bisogno di occhi né di udito, in quanto non v’è nulla che sia per esso visibile o udibile dall’esterno (ἔξωθεν). L’universo comprende, infatti, potremmo dire, la totalità di ciò che è sensibile e percepibile. Su ciò si veda anche quanto Proclo afferma in *In Tim.* II, 81, 29 segg.: poiché Platone elimina dal cosmo ogni forma di specifica percezione sensibile, occorre esaminare se esso sia sensibile o meno. Proclo nel passo menzionato cita lo stesso verso di Omero che compare nel presente paragrafo del commentario e interpreta il passo del *Timeo* in cui Platone nega che il cosmo possieda organi di senso, osservando che in esso non v’è una forma distinta e specifica di percezione visiva ed uditiva: infatti Elios, che è parte integrante dell’universo stesso, si dice che percepisca la totalità unitaria del cosmo come un’unica forma di vita (κατὰ μιάν ζωήν), ovvero come un unico e globale essere vivente. Alla luce di questo passo dell’*In Tim.* occorre pertanto concludere che gli dèi visibili sono per Proclo esseri senzienti che, come il cosmo stesso di cui fanno parte, posseggono la facoltà di vedere e udire sotto forma di un’unica percezione unitaria e non rivolta verso l’esterno, ma, per così dire, interna.

[372] La percezione visiva ed uditiva negli dèi corporei non si origina dall’esterno, ma si determina attraverso una forma di preconoscenza, come è stato affermato *supra* nel § LXXIII, p. **35**, 24 segg.

[373] Ovvero negli dèi visibili.

[374] La Luna, dio visibile e corporeo che reca in sé immagini riflesse del Sole, non possiede l’udito e il gusto come organi di percezione, in quanto essi implicherebbero un’effettiva forma di contatto con l’esterno. Su ciò si veda anche quanto afferma van den Berg, *Proclus’* Commentary on the Cratylus etc., op. cit., p. 172.

[375] Ovvero le conoscenze che abbiamo della realtà divina.

[376] Cfr. Omero, *Odissea*, XII vv. 374-390. Proclo interpreta questi versi come un’effettiva delineazione delle diverse interme-

diazioni attraverso le quali pervengono agli uomini conoscenze concernenti la realtà divina.

[377] Si tenga presente che il termine ἄγγελος, che significa “messaggero”, fa parte del linguaggio mitico greco: “angelo” è il messaggero degli dèi; dunque Ermes che è il “messaggero per eccellenza” è “arcangelo”, ovvero, come si potrebbe anche intendere “capo dei messaggeri divini”.

[378] Cfr. Omero, *Iliade*, VII v. 44.

[379] Su ciò cfr. *Cratilo* 393a1-394c1 e cap. II § 5, in particolare pp. 84 seg., del saggio introduttivo.

[380] Questo καὶ, allo stesso modo di quello seguente alla riga 24, può anche essere inteso con valore epesegetico: entrambi i καὶ si potrebbero pertanto tradurre anche con “cioè”.

[381] Su εἶδος (“forma”) e ὕλη (“materia”) nella concezione procliana dei nomi si veda ancora cap. II § 5 del saggio introduttivo.

[382] Su ciò cfr. *Cratilo* 393b7 segg.

[383] Il riferimento è ai cicli in base ai quali le anime discenderebbero nel mondo sensibile, secondo quanto Platone afferma in *Repubblica* X, 617d6 segg.

[384] Si tratta della scelta di vita che, in base al “mito di Er” nel libro X della *Repubblica*, le anime liberamente fanno prima della loro rinascita in un nuovo ciclo di reincarnazione: su ciò cfr. *Repubblica* X, 617e1 segg.; sulle scelte di vita da parte delle anime si veda anche *Fedro* 248c2-249b5.

[385] Ad anime Ἀθηναϊκαί, ovvero “appartenenti alla catena di Atena”, è stato fatto precedentemente cenno nel § LXXIV, p. **36**, 2: con tale aggettivo viene indicato, in effetti, sia il carattere dell’attività propria di queste anime, la quale è precisamente “di natura atenaica”, sia la loro appartenenza alla dea “Atena”.

[386] Rispetto all’edizione di Pasquali – in cui la frase parentetica οὕτω γὰρ ἄν ... θεῶν è inserita subito dopo καὶ τοῖς τυχοῦσιν, ma in tale posizione essa non sembra avere un senso perspicuo – accolgo qui la correzione suggerita da Francesco Romano (cfr. Id., a cura di, Proclo. *Lezioni sul “Cratilo” di Platone*, Catania 1989, p. 38, nota n. 109): ho così inserito tale frase subito dopo ἐπιφημίζουσιν. La correzione proposta da Festa (cfr. Pasquali in app.), che sposta la frase immediatamente dopo ἀλλαξάμεναι, non mi pare fornisca un senso altrettanto plausibile. Proprio questo passo, ove ἄν viene impiegato con il perfetto indicativo προεληλύθασιν, viene segna-

lato da Pasquali nella *Praefatio* alla sua edizione (cfr. *ibid.* p. VI) come particolartià del presente testo.

[387] Secondo il mito, il patronimico "Alcide" (dal nonno putativo "Alceo") fu il nome dato a Eracle dai suoi θνητοὶ πάτερες, vale a dire dai suoi "genitori mortali". Cfr. Pseudo-Apollodoro, *Apollodori Bibliotheca*, II 73, 1-3 (ed. Wagner). Si veda anche Orione Grammatico: *Orionis Thebani etymologicon* (=*Περὶ ἐτυμολογιῶν*), s.v. Ἡρακλείδης (ed. Sturz) in cui viene spiegato il motivo per il quale l'eroe fu chiamato Eracle, ovvero per la fama e la gloria (κλέος) che gli venne da Era (Ἥρα), la quale, come è noto, gli fu assolutamente ostile in quanto Eracle rappresentava l'ennesimo frutto dei tradimenti di Zeus.

[388] Qui il termine προσεχής ("prossimo") va inteso come semanticamente opposto nel presente contesto a ὅλος, qui nel senso di "universale".

[389] Su ciò cfr. *Cratilo* 394d7-9.

[390] Su ciò cfr. *Cratilo* 393b9: ὥσπερ τέρας. In realtà nel passo indicato, con l'espressione ὥσπερ τέρας Socrate precisa che egli non intende riferirsi al caso di una "nascita mostruosa", bensì ad una nascita conforme a natura.

[391] Il riferimento è a *Cratilo* 393c5 seg.

[392] Laddove la natura esercita un maggiore controllo, la tecnica può intervenire con efficacia originando radicali cambiamenti rispetto all'ordine naturale. Ciò significa, in ultima analisi, che la natura, intesa come principio o causa, non può determinare in modo assolutamente vincolante la realtà così come invece può fare un principio o una causa di natura formale.

[393] Probabilmente Proclo intende mostrare come, sulla scorta della conoscenza dei dialetti, sia più facile da applicare il "metodo etimologico": così *édontes* verrebbe evidentemente ricondotto al verbo *édō* (ἔδω, "mangio").

[394] Cfr. Teocrito, *Idyllia*, XVI 33.

[395] Il termine ἀχῆνες viene così interpretato come α- (alfa privativo) e ἔχειν ("avere", "possedere").

[396] In effetti δακρυόφι(ν) (cfr. Omero, *Iliade*, XVII v. 696; XXIII v. 397; *Odissea* IV v. 705; V v. 152; X v. 248) è il genitivo plurale epico di δάκρυον ("lacrima") e non un nome composto da δάκρυον ("lacrima") e ὄφις ("serpente"), come potrebbe invece venire erroneamente interpretato da chi non possiede una cono-

scenza adeguata dei nomi. Per un'interessante analisi di questa forma arcaica di genitivo si veda il contributo di S. Kaczko, *Il tipo δακρυόφιν e gli ultimi sviluppi dell'antica desinenza -φι in greco arcaico*, in: I. Putzu – G. Paulis – G.F. Nieddu – P. Cuzzolin (a cura di), *La morfologia del greco tra tipologia e diacronia*, Milano 2010, 233-246.

[397] Cfr. *Iliade*, II v. 217, ove Tersite è indicato con l'epiteto φολκός. In riferimento a questo verso negli *Scholia in Homerum* il termine viene erroneamente considerato sinonimo di στραβός ["strabico"], ed interpretato, sulla base di una fantasiosa forma "φαολκός", come ὁ τὰ φάη εἱλκυσμένος, ovvero "chi ha gli occhi storti". Tale interpretazione paraetimologica è da ricondurre forse ad Apollonio Sofista, che nel suo *Lexicon Homericum* s.v. φολκός propone la medesima spiegazione del termine in questione. Forse Proclo pensa a un'etimologia simile. Sul termine e sulle sue possibili spiegazioni etimologiche, si veda P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris 1999 (ed. orig. 1968-1980), s.v. φολκός.

[398] Si tratta di un riferimento al verso euripideo Μελέαγρε, μελέαν γάρ ποτ᾽ ἀγρεύεις ἄγραν ["Meleagro, ché una sventurata caccia hai scelto di condurre"]. È il fr. 517 della raccolta del Nauck. Su di esso cfr. Euripides. *Fragments. Aegeus-Meleager*, Edited and translated by Ch. Collard – M. Cropp, vol. VIII, Loeb Classical Library 2008, fr. 517 p. 621 e la relativa nota al testo; cfr. anche N. Kanavou, *The Name of Homeric Heroes*. *Problems and Interpretations*, Berlin–Boston 2015, pp. 61 seg. Il frammento, dunque, spiega il significato profetico del nome dell'eroe Meleagro, alludendo al suo destino tragicamente segnato dall'uccisione del cinghiale caledonio mandato da Artemide. Proclo dunque critica la spiegazione dell'antroponimo in questione data da Euripide, poiché a suo giudizio, come viene chiarito subito dopo, non risulta plausibile che un padre dia al figlio un nome infausto.

[399] Questa è, a mio avviso, la traduzione che più si avvicina all'espressione τὰ τοῦ Διονυσίου.

[400] Per l'esempio qui riportato, cfr. Dionisio I Tragico, *Fragmenta*, fr. 12, 6 (ed. Snell). Si veda anche Ateneo, *Deipnosophistae*, III, 54, 6 seg. (ed. Keibel). Dionisio, dunque, ha interpretato e impiegato la parola "μένανδρος", che nell'uso comune era un antroponimo (Μένανδρος=Menandro), come termine composto

dalla radice μεν- e ανδρ-, che viene così a significare "in attesa [μεν-] di un uomo [ανδρ-]".

[401] Il termine νουμηνία è forma contratta, tipica del dialetto attico, di νεομηνία.

[402] Con "apocope" (o "troncamento") si intende la caduta di vocale/i o anche di una intera sillaba in finale di parola; con "sincope" viene indicata la scomparsa all'interno di una parola di vocale/i o anche di un'intera sillaba; con il termine "ellissi" (più usato in ambito sintattico che fonetico) si intende l'omissione di uno o più foni di una parola; "pleonasmo" (anch'esso comunemente usato in ambito sintattico) è, all'interno di parola, l'aggiunta di un fono superfluo; con "sinalefe" si intende l'eliminazione di iato all'interno di parola o riduzione di due sillabe in una sola; l'"aferesi" indica la soppressione di vocale o di sillaba ad inizio di parola (o anche di vocali o sillabe interne); "sinizesi" è la fusione di due vocali distinte adiacenti in una sola sillaba.

[403] Come viene argomentato (in realtà, con decisive implicazioni critiche nei confronti della tesi "naturalista" di Cratilo) nella conclusione del *Cratilo*, la concezione del rapporto naturale e non convenzionale fra nomi e cose implica che siano i singoli suoni (le lettere), da cui risultano composti tutti i nomi, ad avere uno specifico e originario valore semantico. Si tratta di un'embrionale forma di fonosimbolismo. A tale concezione si riferisce qui Proclo. Per un'analisi più specifica delle questioni qui affrontate si rinvia al saggio introduttivo, cap. V § 5, in particolare pp. 180-183.

[404] Ovvero uso di termini ambigui che possono causare equivoci.

[405] Il termine σχηματισμοί indica qui le "formazioni" di parole composte.

[406] In effetti nel composto καλαμοθήρας il termine κάλαμος va inteso in senso strumentale, mentre in φυγαδοθήρας il primo termine – ossia φυγαδο- che rinvia al gentivo φυγάδος (nel composto con valore oggettivo) del termine φυγάς="fuggiasco", "fuggitivo" – va inteso come oggetto della caccia (θήρα).

[407] Si tratta, in effetti, di due prestiti: ἀκινάκης dall'antico persiano, mentre per quanto riguarda κάνδυς l'origine è meno certa, ma con ogni probabilità anche tale termine viene dall'antico persiano; per il significato delle due parole si veda Liddell-Scott s.v. ἀκινάκης e κάνδυς. Per quanto riguarda κάνδυς, che dovrrebbe

propriamente indicare un indumento femminile, si veda L. Linders, *The* Kandys *in Greece and Persia*, «Opuscula Atheniensia» 15 (1984), 107-114.

[408] Il termine μίμησις va inteso qui, evidentemente, nel senso dell'onomatopea, ovvero della riproduzione/imitazione, attraverso i suoni della parola, dell'oggetto o dell'azione significati.

[409] Qui Proclo con ὕλη si riferisce alla dimensione materiale nel suo complesso, che, in quanto tale, secondo la prospettiva platonica, è intrinsecamente soggetta al mutamento.

[410] Cioè, come monete.

[411] Il termine δράξ (*dráx*), in effetti, viene anche ad indicare un'unità di misura. Il termine δραχμή (*drachmḗ*), ovvero *dracma*, deriva propriamente dal verbo δράσσομαι (*drássomai*) che signfica "(mi) prendo una manciata di"; una dracma corrisponde a sei oboli. Su tale etimologia cfr. Chantraine, *Dictionaire etymolgique* etc., op. cit., s.v. δράσσομαι.

[412] Il termine ζωγράφος, in effetti, avrebbe come significato letterale "colui che dipinge esseri animati (=ζῷα)".

[413] L'aggettivo ἄφωνος, lett. "senza voce", viene a significare "incapace di parlare", "muto"; in ambito grammaticale, il termine in questione indica le "consonanti" rispetto alle vocali.

[414] Ci si sarebbe potuti aspettare il termine ἀντίφρασις (*antíphrasis*), invece di εὐφημισμός (*euphemismós*), in considerazione del fatto che ἀντίφρασις indica esattamente l'uso di parole di senso positivo al posto di quelle di senso opposto: in effetti la bile è tradizionalmente associata, già anticamente, al concetto di "amaro". Invece il termine εὐφημισμός indica propriamente la sostituzione di un termine di significato infausto o sgredove con uno di significato opposto.

[415] Su ciò cfr. ad esempio Clemente Alessandrino, *Stromata*, III 5, 44, 1 seg. (ed. Früchtel – Stählin – Treu).

[416] Secondo quanto afferma Concetta Luna, il testo tràdito οἷον ὁ λέγων dovrebbe venire corretto con οἷον ὃ λέγω: su ciò si veda C. Luna – A.Ph. Segonds† (éd.), Proclus. *Commentaire sur le Parménide de Platon.* Livre V, Vol. V, Paris 2014, p. 221 nota n. 2. Secondo la studiosa, l'espressione οἷον ὁ λέγων, sulla base di quanto emergerebbe nel *Commento al Parmenide*, andrebbe sempre corretta in Proclo con οἷον ὃ λέγω. A mio avviso, non è necessario correggere il testo, in quanto entrambe le espressioni

οἷον ὃ λέγω (che potrebbe essere tradotta: "come nell'esempio seguente") e οἷον ὁ λέγων sono plausibili. E per quanto οἷον ὁ λέγων sia un'espressione pochissimo usata in Proclo, essa compare in autori diversi: cfr. ad esempio *Divisiones Aristoteleae* 50, 11 (ed. Mutschmann); Apollonio Discolo, *De adverbiis*, 120, 4 (ed. Schneider); Alessandro d'Afrodisia, *In Top.* 315, 1; Sesto Empirico, *Adversus mathematicos*, XI, 146, 1 (ed. Mutschmann).

[417] In effetti il termine κνημίς, "gambale", deriva da κνημή, "gamba" o "stinco", mentre il termine κρανίον, "cranio", è connesso a κάρα, "testa".

[418] La metonimia Efesto/fuoco si trova ad esempio in Omero, *Iliade*, II v. 426.

[419] Su ciò cfr. Ateneo*, Deipnosophistae* XI 30, 19 segg.

[420] Cioè la ĕ.

[421] La forma ξερόν (*xerón*) è ionica e compare, ad esempio, in Omero, *Odissea* V v. 402, ad indicare la "terra ferma".

[422] Per questo esempio cfr. *Cratilo* 410c5 segg. Si tenga presente che tutti gli esempi riportati nel presente paragrafo risultano ampiamente attestati.

[423] Cfr. *Cratilo* 393d6 segg. In questo passo Platone si riferisce alle vocali ε, υ, ο, ω la cui denominazione coincide sostanzialmente con il loro suono.

[424] Per questo particolare significato di δύναμις si veda Liddell-Scott s.v.

[425] Con ogni probabilità qui il riferimento è ai nomi più antichi di queste vocali, ovvero rispettivamente εἶ per ε e οὖ per ο, i quali vengono detti qui "dittonghi". Per εἶ come nome indicante ε cfr. *Cratilo* 437a7 segg., mentre per οὖ come nome indicante ο cfr. *ibid.* 414c1, 416b8.

[426] Ovvero le vocali che possono essere sia lunghe sia brevi, ovvero α, υ, ι.

[427] Cfr. *Cratilo* 418c5 segg.

[428] In realtà in *Cratilo* 418c5 seg. si legge, stando al testo tràdito: οἷον οἱ μὲν ἀρχαιότατοι «ἱμέραν» τὴν ἡμέραν ἐκάλουν, οἱ δὲ «ἑμέραν», οἱ δὲ νῦν «ἡμέραν». Ovvero: «Per esempio gli uni tra i più antichi chiamavano il giorno "*himéra*", gli altri "*hĕméra*", mentre i contemporanei "*hēméra*"». Con ogni probabilità, quindi, Proclo riporta qui quella che doveva essere, a suo avviso, sulla base di quanto afferma Platone, la pronuncia antica

del termine in questione, vale a dire – in considerazione del fatto che ε aveva nome "εἶ" – appunto "εἱμέρα" (=ἑμέρα, pronuncia [heˈmerʰa]).

[429] Cfr. *Cratilo* 394e4 segg.

[430] Anche qui il soggetto non è espresso: può trattarsi sia di Platone sia di Socrate.

[431] Questo, a mio avviso, dovrebbe essere nel presente contesto il senso effettivo del verbo παρῳδέω. Tale significato lo si può ritrovare nell'aggettivo παρῳδός che tra le sue accezioni ha anche quella di "che allude in modo oscuro". In effetti gli antroponimi *Theóphilos* e *Mnēsítheos* vengono citati in *Cratilo* 394e4 seg. come nomi che non devono essere dati a chi è empio. L'allusione al *Fedro* sarebbe, quindi, suggerita per contrasto.

[432] Cfr. *Fedro* 249c4 seg., ove però invece di μνήμη si legge μνήμῃ. Se si correggesse il testo del presente paragrafo sulla base del riferimento al passo platonico, sostituendo, quindi, il nominativo μνήμη dell'edizione di Pasquali con il dativo μνήμῃ, la traduzione allora sarebbe: «infatti in stretto contatto con quelle realtà sempre è <il filosofo> con la memoria, nella misura del possibile». Nel prosieguo di questo passo del *Fedro* viene sottolineato come proprio il contatto con tali realtà, ovvero con la dimensione intelligibile, sia ciò che rende un dio effettivamente divino.

[433] Si tratta cioè di quei nomi che risultano connessi con la dimensione divina intellettiva; ad essi sarebbero da ricondurre anche i due precedentemente menzionati.

[434] Tale è la vita connessa alla dimensione materiale sensibile. Il riferimento è ai nomi *Oréstēs*, *Atreús* e *Tántalos* che (con l'aggiunta di *Agamémnōn*) vengono presi in considerazione in *Cratilo* 394e8-395e5 e di cui si parla nel paragrafo successivo (LXXXVIII).

[435] Nella traduzione si è cercato di risolvere la struttura anacolutica del presente periodo.

[436] Questi nomi, in effetti, vengono considerati nel *Cratilo* sulla base delle loro "etimologie" come nomi funesti. Essi appartengono a personaggi mitici accomunati dall'infausto destino che dovettero subire. Oreste, figlio di Agamennone, uccise la propria madre e l'amante di quest'ultima, i quali, a loro volta, avevano ordito l'uccisione del padre; Atreo, padre di Agamennone e Menelao, insieme al fratello Tieste, secondo una versione del mito,

uccise il fratellastro Crisippo, attirando su di sé e la propria discendenza la macchia della colpa e quindi la conseguente maledizione che si tradusse in un continuo tragico conflitto con il fratello Tieste, al quale, fingendo una riconciliazione, arrivò a dare in pasto con l'inganno i figli di quest'ultimo. Tantalo, infine, fu un re mitico, originariamente amato dagli dèi, che si macchiò di gravi colpe che lo condussero al noto supplizio escogitato dagli dèi: pur circondato da acqua e cibo in abbondanza, non può né bere né mangiare ed al contempo, secondo un'ulteriore versione, che riecheggia quella su Sisifo, un enorme macigno minaccia di schiacciarlo come a segnare la condizione di eterna angoscia e terrore alla quale è condannato.

[437] La φυσιογνωμονική ("fisiognomica") è quella pseudoscienza che dai tratti fisico/somatici di un individuo pretende di desumere la sua indole e la sua natura. Come appare evidente, Proclo non sembra attribuire alcun valore a tale pratica.

[438] Cfr. *Cratilo* 394a1-e3.

[439] Su ciò cfr. *Cratilo* 394e4 segg.

[440] Con tale espressione, viene qui fatto riferimento ai cicli di incarnazione delle anime sulla base della concezione di matrice orfico-pitagorica, che, come è noto, viene ripresa e rielaborata dallo stesso Platone in particolare in *Fedro* 248c2 segg. e nell'ultima parte del X libro della *Repubblica*, dedicata al "mito di Er", 617e1 segg. Tali cicli vengono qui detti ἀφανεῖς, ovvero "invisibili", "celati", "oscuri", in quanto non possono venire colti dagli esseri umani, poiché sono riconducibili alla scelta da parte delle anime nell'al di là.

[441] Il termine κλῆρος indica propriamente il lotto che è assegnato a qualcuno in sorte.

[442] Come appare chiaro più avanti, qui, come anche nel § CXXIII, p. **72**, 27, il termine τύχη non indica il "caso" nella sua arbitrarietà, bensì la "sorte" che implica in sé una specie di componente divina provvidenzialmente orientata al bene e all'ordine.

[443] In base a tale interpretazione, considerata inadeguata da Proclo, il nome Ὀρέστης verrebbe interpretato in connessione con il termine ὄρος, ovvero "montagna", e, in particolare con l'aggettivo ὀρεινός "montano", da cui "di natura montanara", dunque "rozzo"/"rude": per tale pseudo etimologia cfr. *Cratilo* 394e10 seg.

[444] τοιαῦτα σημεῖα φύσεως: lett. "tali segni della natura".

[445] Vale a dire di Oreste.

[446] Dei possibili significati "etimologici" del nome Ὀρέστης Proclo ritiene che quello "infausto" e allusivo dell'effettiva indole selvaggia e violenta del personaggio non possa essere quello che il padre aveva in mente allorché pose tale nome al figlio. È stata, infine, la τύχη, la sorte, che comunque ha mostrato in quale effettivo senso dovesse venir inteso l'antroponimo in questione.

[447] Il riferimento è a *Cratilo* 394e8-11, ove si afferma che il nome "Oreste" sembrerebbe essere stato dato in modo corretto in connessione a τὸ ὀρεινόν ("il carattere montano/duro"), a prescindere dal fatto che sia stata una "sorte fortuita" (τύχη) o un poeta ad averlo imposto a tale personaggio.

[448] Ovvero la τύχη da intendere nel senso di "sorte provvidenziale" e qui indicata come la causa che rende manifesto l'effettivo significato del nome dato a un determinato individuo in conformità della sua intera esistenza.

[449] Ovvero del nome "Oreste". Si tenga presente che il verbo ἐτυμηγορεῖν, qui tradotto con "fare l'etimologia", in senso preciso potrebbe essere reso solo con una complessa perifrasi: "spiegare attraverso l'analisi di un nome il suo autentico signficato". Tale senso è suggerito dall'aggettivo ἔτυμος, "vero", "autentico", da cui deriva il termine ἐτυμολογία. Su ciò si veda il saggio introduttivo, cap. III § 2, p. 95.

[450] La "causa più umana" va identificata con le aspettative di Agamennone, padre di Oreste: cfr. nel presente paragrafo del commento procliano, poco sopra, righe 25 seg.

[451] Qui il termine πρᾶγμα indica la "cosa" nel senso precipuo di "referente".

[452] Ovvero quella umana.

[453] Su ciò, tra i riferimenti citati da Pasquali in app., cfr. ad esempio Platone, *Repubblica* X 592a8 seg.; *Leggi* VI 759c1; *Epistola VII* 327e4 seg., 336e3; Platone (dub.), *Ippia maggiore* 304c1. A questi si aggiunga anche Ps.-Platone, *Definizioni* 411b11 seg.

[454] L'avverbio εὐστόχως, il cui significato letterale è "in modo abile a colpire", può essere anche reso con l'espressione "cogliendo nel segno".

[455] Cfr. Omero, *Odissea* XIX v. 138, ove Penelope spiega che l'idea originaria di tessere il manto al fine di procrastinare la scelta del suo sposo tra i pretendenti Proci le fu ispirata da un demone

(δαίμων). La forma tràdita del verso omerico è sostanzialmente diversa: φᾶρος μέν μοι πρῶτον ἐνέπνευσε φρεσὶ δαίμων, ovvero: «un manto, per prima cosa, un demone mi ispirò nell'animo». La citazione, come spesso accade nei commenti, è fatta a memoria e questo spiega le differenze testuali nei diversi casi. Occorre comunque segnalare che in questa citazione forse μέντοι al posto dell'omerico μέν μοι (che dà certamente più senso) è una svista risalente probabilmente già all'ipotetico archetipo della presente raccolta di scolii.

[456] Cfr. Omero, *Iliade* IX vv. 600 seg. In questo verso Fenice cerca di persuadere Achille a non abbandonare la guerra per la sua ira contro Agamennone, che gli ha strappato Briseide, facendosi così spingere a tale decisione da una forza demonica.

[457] Probabile riferimento a Platone, *Crizia* 109c2-4.

[458] Per questo significato di ἐπιβάλλειν con il dativo cfr. Liddell-Scott. s.v. ἐπιβάλλω.

[459] Per questa traduzione di εὐστόχως, cfr. *supra* nota n. 454.

[460] Si tratta della medesima linea genealogica che va da Tantalo a Oreste.

[461] Il riferimento è qui a *Cratilo* 395a5-e5.

[462] Ovvero la relazione di discendenza e affinità naturale nella catena genealogica di cui fa parte Oreste.

[463] In questo complesso passo, che certo non si segnala per perspicuità e limpidezza espositiva, viene in sostanza affermato che quel carattere infausto che sembra contraddistinguere i nomi di alcuni membri di una medesima stirpe, come quella di cui fa parte Oreste, è determinato da una certa affinità naturale originata dal legame di parentela e non da una qualche ipotetica "forza" che abbia scelto studiatamente determinati individui perché fossero soggetti a un particolare destino. D'altro canto tale affinità naturale, dovuta ai legami di parentela tra gli individui di una medesima stirpe, non può essere intesa come una sorta di infausto destino che passa in successione, secondo l'ordine di discendenza, da un individuo all'altro e che li accomuna riflettendosi sui loro nomi. Infatti, come la natura di Oreste non è accomunabile, ma è estranea a quella di Agamennone, lo stesso vale anche per i loro nomi.

[464] Il riferimento è alla dimensione materiale/fonica da cui è costituito ogni singolo nome: in termini tecnici potremmo dire il "significante".

[465] Su ciò cfr. *Cratilo* 394e8-11.

[466] Cfr. *ibid.* 394e11, ove compare l'aggettivo sostantivato τὸ ὀρεινόν, simile alla forma τὸ ὄρειον che compare nel nostro testo.

[467] Cioè nelle sillabe del nome *Oréstēs* i cui primi foni appaiono simili a quelli del termine *óreion*.

[468] Cfr. *Cratilo* 395a5 segg.

[469] Cfr. *ibid.* 395a8-b2. Stando a quanto Socrate afferma in questo passo del *Cratilo*, il nome *Agamémnōn* deriverebbe, in sostanza, dall'espressione *agastós anḗr katà tḕn epinomḗn*, ovvero "uomo ammirabile per la sua ostinazione".

[470] Ovvero, in base a *Cratilo* 395b2 segg., nell'ordine i nomi *Atreús*, *Pélops* (Pelope, figlio di Tantalo che per mettere alla prova l'onniscienza degli dèi, diede ad essi in pasto le carni del figlio) e *Tántalos*.

[471] Cfr. *ibid.* 395a8.

[472] Vale a dire a partire dalla ὕλη, ovvero da ciò che appare maggiormente connesso alla dimensione materiale, quindi, probabilmente, dal termine ἄγαν, più vicino dal punto di vista fonetico all'inzio dell'antroponimo Ἀγαμέμνων.

[473] Cfr. *Cratilo* 394e8-395e5.

[474] Cfr. *ibid.* in particolare 394e8-395c2.

[475] Come già detto, secondo il mito, Atreo, padre di Agamennone, avrebbe ucciso per vendetta i figli di Tieste, suo fratello, e li avrebbe dati in pasto a quest'ultimo.

[476] Si tenga comunque presente che, come è noto, Agamennone fu disposto, secondo il mito, a sacrificare la figlia Ifigenia per placare la dea Artemide in modo che facesse cessare i forti venti che impedivano di salpare per Troia.

[477] Cfr. *Cratilo* 395c2 segg. Secondo il mito, Pelope sconfisse con l'inganno Enomao per sposarne la figlia Ippodamia e uccise l'auriga Mirtilo, figlio di Ermes, con cui aveva ordito l'inganno. Mirtilo, morendo, maledisse lui e tutta la sua stirpe. Pelope fu il padre di Atreo e Tieste.

[478] Su Pelope, infatti, che in un primo tempo, grazie all'inganno, sposò Ippodamia, divenne re e accumulò ricchezze, si abbatté la maledizione di Mirtilo. Tale maledizione si riversò sulla discendenza di Pelope.

[479] La colpa originaria, dunque, sarebbe, oltre a quella di Tanta-

lo, padre di Pelope, quella di quest'ultimo, che fu oggetto, insieme alla sua stirpe, della maledizione scagliatagli da Mirtilo.

[480] Su ciò cfr. *Fedro* 244d2-245a1.

[481] Sulla telestica e la teurgia in generale, si rinvia nuovamente al cap. I § 5 del saggio introduttivo.

[482] Cfr. *Cratilo* 395d3-e5.

[483] Occorre tener presente che Zeus viene considerato da Proclo come il terzo dio della prima triade intellettiva, coincidente con il Demiurgo del *Timeo*.

[484] Questa espressione, tratta da Omero, si trova ad esempio in *Iliade* I v. 544 e *Odissea* I v. 28.

[485] Allusione alla pena di Tantalo, su cui, secondo il mito, incombe anche un enorme masso che minaccia continuamente di cadergli sul capo.

[486] Il riferimento qui è al nome *Tántalos*.

[487] Cfr. *Cratilo* 395e4-5.

[488] Cfr. *Iliade* II v. 94, in riferimento a Ὄσσα, a sua volta personificazione della φήμη. Nella prospettiva procliana ciò signifca, in ultima istanza, che il nome di un individuo è sancito da Zeus stesso. Il presente paragrafo si conclude con questa considerazione, che, per così dire, prepara la trattazione di quello successivo, che introduce la questione inerente la natura dei nomi divini ed in particolare di quello di Zeus.

[489] L'espressione, come si è mostrato nel saggio introduttivo, cap. I p. 48, è tratta dagli *Oracoli Caldaici*: cfr. fr. 1 des Places. L'ἄνθος τοῦ νοῦ, ossia il "fiore dell'intelletto", è, come detto, la parte di noi che ci consente di cogliere, in una sorta di contatto meta-razionale, le forme più alte di trascendenza. Sul ruolo dell'ἄνθος τοῦ νοῦ negli *Oracoli Caldaici* e in Proclo si veda R. Majercik, op. cit., pp. 41-44.

[490] Cfr. *Cratilo* 396b2-c3. In effetti, in base alla prospettiva teologica procliana, il nome del cielo, "*ouranós*", rinvia a quello della divinità intelligibile-intellettiva "*Ouranós*", ovvero Urano.

[491] Sulla base del *Timeo* di Platone (in particolare 34b3 segg.), l'"Anima del mondo", alla quale nel Neoplatonismo viene ricondotta la Natura stessa, è ciò che fa del cosmo un'immagine del "Vivente intelligibile".

[492] Per questa espressione cfr. *Politico* 273d6 seg.

[493] Sulla successione degli ordinamenti divini in Proclo si veda il cap. I § 4 del saggio introduttivo..

[494] Cfr. *Timeo* 41a7.

[495] Cfr. *ibid.*

[496] Cfr. *supra* nota n. 484.

[497] Si tratta del dio Urano che è identificato da Proclo con il livello divino mediano dell'ordinamento intelligibile-intellettivo, immediatamente anteriore rispetto a quello intellettivo.

[498] Urano, in quanto dio intelligibile-intellettivo, è definito come Re dei generi divini universali in quanto da lui dipende e deriva l'ordinamento intellettivo che, insieme a quello ipercosmico, risulta trascendente rispetto alla dimensione di cui fa parte il cosmo sensibile.

[499] Cfr. *Orph. Frag.* 140 F Bernabé=85 Kern.

[500] Le tre Notti, nella tradizione orfica, sono tre determinazioni della Notte originaria che è unita a Fanes. Su ciò cfr. *Orph. Frag.* 147 F Bernabé=99 Kern.

[501] Si tratta delle divinità più elevate dell'ordinamento encosmico, ovvero di quel livello divino che è posto all'interno del cosmo sensibile.

[502] La figura dei Titani viene allegoricamente interpretata da Proclo come principio di determinazione, separazione, distinzione e divisione in particolar modo nell'ambito del mondo sensibile, in quanto essi, secondo il mito, si ribellarono agli dèi, che Proclo intende come principi universali trascendenti di connessione e unità. Su ciò si veda ad esempio Proclo *In R.* I, 82, 17-18 e *In Tim.* III, 186, 7-8.

[503] Il riferimento è al § XCVIII ove si accenna a τὸ πατρικὸν αἴτιον, ovvero alla causalità paterna che si origina a partire dagli dèi intelligibili e procede attraverso tutte le divinità intellettive fino ad arrivare all'ordinamento demiurgico che si dipana a partire dal terzo livello della prima triade intellettiva.

[504] L'intero genere demiurgico degli dèi è quello rappresentato dall'insieme di Zeus e dei tre demiurghi ipercosmici, vale a dire Zeus (ipercosmico) congiuntamente a Poseidone e Ade; ad essi vanno poi aggiunti gli dèi encosmici che operano direttamente nella dimensione sensibile. Nella complessa concezione procliana la triade ipercosmica potrebbe venire intesa come prima forma di determinazione e pluralizzazione dell'attività unica del Demiurgo Padre intellettivo: tale forma di determinazione conduce gradualmente agli

"dèi giovani", ai quali da Platone stesso viene fatto esplicitamente riferimento in *Timeo* 42d6. Gli dèi ipercosmici, in effetti, sembrerebbero costituire la primissima manifestazione della demiurgia determinata, e non più universale, dalla quale sembra, in ultima analisi, derivare e dipendere l'attività degli dèi giovani, i quali vengono propriamente identificati da Proclo con gli dèi del livello encosmico. A tali dèi il Demiurgo demanda il compito di plasmare gli esseri mortali, poiché tutto ciò che è prodotto direttamente dal Demiurgo risulta per sua natura immortale. Su ciò cfr. *Timeo* 41a7 segg.

[505] Nella concezione procliana, ogni livello divino della realtà è strettamente connesso a quelli che lo precedono in quanto in esso sono comunque presenti, anche se ad un livello inferiore e via via più determinato, le proprietà e caratteristiche di quelli superiori.

[506] Cfr. *Orph. Frag.* 243 F Bernabé=69 + 168 Kern.

[507] Cfr. *Iliade* VIII v. 31; *Odissea* I vv. 45 e 81, XXIV v. 473.

[508] Cfr. *Iliade* XX vv. 4-6.

[509] Cfr. *ibid.* v. 13.

[510] Cfr. *Timeo* 42e5.

[511] Cfr. *Iliade* XX v. 31.

[512] Cfr. *ibid.* IV vv. 58 seg.

[513] Cfr. *ibid.* XV v. 187.

[514] Cioè da Poseidone ed Era, benché essi, così come Zeus, siano figli di Crono.

[515] Questa, a mio avviso, è la traduzione che più si avvicina all'effettivo valore del perfetto προείληφε.

[516] I tre Padri sono i tre dèi demiurghi dell'ordinamento ipercosmico, Zeus (ipercosmico), Poseidone e Ade, i quali costituiscono al contempo la "triade cronia".

[517] Nella concezione metafisico-teologica procliana, Era fa parte dell'ordinamento ipercosmico-encosmico, ovvero di quell'ordinamento immediatamente anteriore rispetto al livello encosmico che partecipa della dimensione sensibile. Essa fa parte del livello intermedio, in quanto posta tra Demetra e Artemide, della triade generatrice di vita. Su ciò cfr. Proclo, *Theol. Plat.* VI 22, 98, 5 segg.

[518] Su ciò cfr. *Timeo* 32c1-4.

[519] Il termine δημιουργία significa propriamente "produzione", "realizzazione": qui e altrove, nella traduzione, si è cercato di mantenere la relazione fra il termine in questione e il sostantivo δημιουργός.

[520] Cfr. *Orph. Frag.* 237 Bernabé=164+165+166 Kern.

[521] Il riferimento è a *Timeo* 31c1-4. Di questo legame ad un tempo analogico e proporzionale che permea l'intero cosmo, connettendo fra loro i suoi diversi livelli, e per mezzo del quale il Demiurgo rende l'universo un tutto perfettamente armonico e ordinato, Proclo tratta diffusamente nel suo *Commentario al Timeo*: su ciò cfr. in particolare *In Tim.* II, 16, 6 segg. e 22, 25 segg.

[522] Intelletto e anima sono qui menzionati per indicare ciò che nel cosmo, per via dell'azione demiurgica, possiede una dimensione intellettiva e psichica.

[523] Cfr. *Timeo* 31c1.

[524] Cfr. *ibid.* 38e5 seg.

[525] Cfr. *ibid.* 28c3-5: τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον καὶ εὑρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν. In questo noto passo del *Timeo*, in effetti, il personaggio eponimo del dialogo afferma: «dunque trovare l'artefice e il padre di questo nostro universo è un'impresa, e una volta trovatolo è comunque impossibile parlarne a tutti».

[526] Cfr. *Cratilo* 396a1.

[527] Cfr. *ibid*. a2.

[528] Il Demiurgo fa in modo che le Cause e le Forme trascendenti, interconnesse tra loro in una sostanziale unità d'insieme nella dimensione intelligibile e, in parte, anche in quella intellettiva, si determinino per costituire il cosmo nella sua totalità. L'attività demiurgica, infatti, fa dispiegare questa originaria e armonica unità per la plasmazione dell'universo, che in tal modo risulta partecipe a livello determinato e pluralizzato della dimensione intelligibile e di quella intellettiva.

[529] Per questo riferimento cfr. Platone, *Parmenide* 146a9 segg. Proclo, nella sua interpretazione del *Parmenide*, dimostra che l'identità e la differenza caratterizzano in modo specifico la dimensione demiurgica: su ciò cfr. ad esempio *Theol. Plat.* V 40, 148, 3 segg.

[530] Cfr. *Iliade* XXIV v. 527.

[531] Attribuisco qui a καὶ valore epesegetico.

[532] Il riferimento è qui agli *Oracoli Caldaici* che, proprio in quanto "oracoli", vengono considerati provenienti direttamente dagli dèi.

[533] Cfr. *Orac. Chald.* fr. 8 des Places. Per il riferimento alla *diade* in questo frammento, probabilmente da intendere come al-

lusione alla natura diadica del secondo intelletto rispetto a quella unitaria del primo, si veda il commento al fr. in questione in R. Majericik, *The Chaldean Oracles,* op. cit., p. 145.

[534] Cfr. *Orac. Chald.* fr. 289 des Places. Il termine δίς è un avverbio numerale e significa “due volte”, “doppiamente”. D’altra parte tale termine rimanda per assonanza anche alla forma del teonimo Ζεύς quale compare nei casi diversi dal nominativo, vale a dire Δι-. Si tenga presente, inoltre, che è attestata anche una forma di nominativo Δίς, perfettamente coincidente con quella dell’avverbio.

[535] Ovvero la bontà paterna e la generazione degli esseri viventi.

[536] Cioè alle tre forme di essenza e alle tre specie di vita.

[537] Zeus Demiurgo trascende la triade ipercosmica costituita, come si è detto, da Zeus (ipercosmico), Poseidone e Plutone/Ade.

[538] Cfr. Platone, *Gorgia* 523a4 seg.

[539] In questo contesto il termine ἅπαξ [“una sola volta”] rinvia alle espressioni δὶς ἐπέκεινα [“due volte al di là”] e δὶς ἐκεῖ [“due volte là”] impiegate poco sopra, che alludono alla trascendenza del Demiurgo rispetto alla dimensione encosmica, in confronto alla quale Zeus intellettivo è due volte trascendente, in quanto è al di sopra anche della triade ipercosmica. Rispetto alla triade ipercosmica è invece “una volta trascendente” e questo allude all’unitarietà e uniformità del suo governo sui tre demiurghi. Per un’interpretazione diversa di queste due espressioni all’interno degli *Oracoli Caldaici* si veda H. Seng, Ἅπαξ ἐπέκεινα *und* δὶς ἐπέκεινα, in: A. Lecerf – L. Saudelli – H. Seng (éd.), Oracles Chaldaïques: *fragments et philosophie*, Heidelberg 2014, 31-46. Su tale questione si veda anche quanto lo stesso Seng afferma nel suo recentissimo volume *Un livre sacré de l’Antiquité tardive: les* Oracles Chaldaïques, Turnhout 2016, pp. 47 segg.

[540] Qui con “immagini” si intendono i nomi, mentre con “modelli” vengono indicate le realtà in se stesse, di cui i nomi sono, appunto, immagini.

[541] Si ricordi che il “Teologo” per eccellenza, secondo la prospettiva esegetico-filosofica procliana, è Orfeo.

[542] Cfr. *Orph. Frag.* 166 F Bernabé=157 + 356 Kern. Proclo con questo riferimento alla tradizione orfica istituisce un collegamento fra essa e i dodici dèi di cui si parla nel *Fedro* di Platone

(247a2 segg.). Proclo dedica i capp. 18-22 del libro VI della *Teologia Platonica* all'interpretazione e funzione di questi dèi, ricondotti all'ordinamento ipercosmico-encosmico. Per la traduzione di questi capitoli rinvio a M. Abbate (a cura di), Proclo. *Teologia Platonica*, Milano 2005.

[543] Cfr. *Fedro* 245e2-246a2.

[544] Su ciò cfr. *Leggi* X 892a2-b1 e 894b8 segg.

[545] Cfr. *Cratilo* 396a4. Per quanto riguarda l'espressione κατ᾽ αἰτιατικὴν πτῶσιν (lett. "secondo il caso causativo") e il significato complessivo di questo passo rinvio al cap. IV § 2.1 del saggio introduttivo.

[546] Su tale concezione si veda Proclo *El. Theol.* in particolare prop. 26, p. 30, 10 segg., ove si afferma che i principi superiori, nel far sussistere quelli da essi introdotti, permangono in sé senza subire alcuna forma di diminuzione.

[547] Su ciò cfr. ancora *El. Theol.* prop. 26, p. 30, in particolare 12-14.

[548] Qui si afferma, in sostanza, che le divinità encosmiche, nel loro venire a sussistere, non sono soggette alla stessa forma di determinazione propria degli altri esseri che fanno parte del mondo fenomenico.

[549] Cfr. *Cratilo* 396b3.

[550] Le νοήσεις, ovvero gli atti di pensiero, sono proprio ciò che caratterizza la dimensione intellettiva rispetto a quella intelligibile. Crono, in quanto primo dio della triade intellettiva, rappresenta l'avvenuto passaggio dall'intelligibile all'intellettivo, che implica anche un aumento della determinazione e pluralizzazione rispetto alla dimensione intelligibile. Tuttavia, Crono, proprio in quanto sommità del livello intellettivo, riconduce la pluralità determinata propria di tale livello ad un'unità complessiva, che è quella che caratterizza l'ordinamento intellettivo nel suo insieme e nella sua identità.

[551] Conservando il testo proposto da Pasquali, ovvero πληρούμενος ἀπ᾽ αὐτοῦ τῶν νοερῶν ἀγαθῶν ὅλων, la traduzione sarebbe: «venendo da lui ricolmato della totalità dei beni intellettivi».

[552] Attribuisco qui a καὶ valore epesegetico.

[553] Cfr. *Cratilo* 396b3 seg.

[554] Nel presente contesto occorre tradurre con questa perifrasi il termine ὕβρις in quanto esso indica allo stesso tempo sia la "sfrenatezza" sia l'"atteggiamento oltraggioso" cui questa conduce.

555 Cfr. Teognide, *Elegiae*, I v. 153 [ed. Young]; cfr. anche Solone, *Fragmenta*, fr. 6 v. 3 [ed. West] e per ulteriori riferimenti Pasquali in apparato. Si tenga comunque presente che tale espressione viene ad assumere nella tradizione greca valore gnomico-proverbiale. Il riferimento è all'interpretazione del teonimo Κρόνος in connessione al sostantivo κόρος, con oltraggiosa allusione al tentativo del dio di divorare i suoi figli.

556 Il riferimento è a *Cratilo* 396b4, ove compare l'avverbio ἐξαίφνης, ovvero "all'improvviso", "in modo subitaneo", per indicare come tale nome potrebbe sembrare oltraggioso per uno che lo udisse così all'improvviso".

557 Si tenga presente che, alla luce di quanto Proclo afferma nel suo commento al *Timeo* (cfr. *In Tim.* I, 428, 1-20), Fanes coincide con il "Vivente intelligibile" di cui si parla nel *Timeo* (30d2 segg.) e che Proclo identifica con il terzo ed ultimo livello della triade intelligibile *Essere – Eternità – Vivente-in-sé*.

558 Dioniso rappresenta per Proclo il Re dell'intero ordinamento encosmico.

559 Allusione al mito della castrazione di Urano a opera di Crono.

560 Cfr. *Orph. Frag.* 193 F Bernabé=101 Kern.

561 Cfr. *Orph. Frag.* 168 F Bernabé=101 Kern.

562 Poiché Urano, nella concezione procliana, appartiene al livello intelligibile-intellettivo dal quale, in ultima analisi, deriva e dipende ogni forma di determinazione compiutamente realizzata, qui il genitivo plurale neutro τῶν ὅλων indica il Tutto nelle sue diverse articolazioni.

563 Cfr. *Orph. Frag*. 299 F Bernabé=208 Kern.

564 Come detto, gli dèi giovani vengono identificati da Proclo propriamente con gli dèi encosmici.

565 Cfr. *Orph. Frag*. 225 F Bernabé=137 + 154 + 220 Kern. La castrazione viene intesa da Proclo allegoricamente come separazione e divisione tra gli ordinamenti e ambiti di dominio rispettivamente di Urano, intelligibile-intellettivo, di Crono, sommità dell'ordinamento intellettivo, e di Zeus, terzo livello dell'ordinamento intellettivo. Su ciò si veda anche quanto Proclo afferma in *Theol. Plat.* V 5, 24, 10 segg.

566 Cfr. *Cratilo* 396b3 seg.

567 Cfr. *Cratilo* 396b5, ove si accenna ad una μεγάλη διάνοια, ovvero, come sembra intendere Proclo, "grande processo di pen-

siero", da cui discende Zeus, con riferimento alla pseudo-etimologia di Κρόνος come κόρος τοῦ νοῦ, "purezza dell'intelletto".

[568] Attribuisco qui a καὶ valore epesegetico.

[569] Qui Proclo intende precisare che la grandezza in senso intellettivo va concepita come potenzialità produttiva causale e non come una forma di superiorità misurabile in termini di ampiezza ed estensione. La "grandezza" in relazione a Crono e, in generale, ad ogni dio, dunque, va intesa in riferimento alla potenzialità causale divina.

[570] Cfr. *supra* nota n. 567.

[571] Cfr. *Timeo* 34a8-b1 (=λογισμός, λογισθείς) e 39e9 (=διανοήθη).

[572] Con questa traduzione di διανοούμενον si è cercato di mantenere nel testo italiano il rapporto tra il participio in questione e il sostantivo διάνοια.

[573] Con questa complessa e assai articolata spiegazione Proclo intende chiarire il motivo per cui Platone nel *Cratilo* parla di Crono nei termini di una μεγάλη διάνοια. Perché Crono dovrebbe rinviare alla διάνοια? Il commentatore spiega tale termine rinviando alla natura intellettiva di Crono: in sostanza Platone avrebbe indicato Crono come διάνοια poiché nella dimensione intellettiva, di cui Crono rappresenta la sommità, gli intelligibili si traducono in atti di pensiero e in forme dispiegate e determinate. A suo volta Zeus, ultimo livello della prima triade intellettiva, riprodurrebbe la natura dianoetica del carattere intellettivo di Crono ad un livello più determinato, ovvero foggiando l'universo, nel suo complesso e nelle sue singole parti, in modo conforme alle intellezioni del Padre. Quindi Crono rispetto a Zeus ha lo stesso rapporto che ha il νοῦς rispetto alla διάνοια; d'altra parte Crono, a sua volta, rispetto ad una divinità di livello superiore, quindi intelligibile-intellettiva come Urano, è διάνοια rispetto a νοῦς, poiché la dimensione intelligibile-intellettiva non è ancora soggetta a quelle più specifiche forme di determinazione e dispiegamento che sono proprie della dimensione intellettiva.

[574] La dimensione del κρύφιος νοῦς è identificabile con il livello dell'Intelletto insito nell'ambito della realtà intelligibile. Invece con le altre tre specificazioni della natura dell'Intelletto Proclo sembrerebbe riferirsi alla dimensione intelligibile-intellettiva: su ciò cfr. in particolare *Theol. Plat.* IV 18, 53, 23 segg. Vale la pena osservare che Proclo in *In Parm.* VII, 1235, 20 segg. considera queste tre medesime proprietà, che nel presente paragrafo del commentario al *Cratilo* vengono riferite a tre diverse

e distinte tipologie di Intelletto, come tre δυνάμεις, ossia quella τελεσιουργός, quella συνεκτική e quella ἐκφαντορική, che caratterizzano la natura determinata e frazionata del tempo rispetto all'unità dell'eternità.

[575] Attraverso l'attività intellettiva di Crono gli intelligibili da oggetti di pensiero, caratterizzati dall'immutabilità e fissità eterne, vengono per così dire resi attivi e produttivi per la costituzione dell'universo.

[576] Crono, dunque, quale sommità dell'ordinamento intellettivo, si delinea come il principio che pluralizza la sostanziale unità del livello intelligibile. Si tenga inoltre presente che i Titani sono intesi allegoricamente da Proclo come espressione originaria di distinzione e separazione. Su ciò cfr. *supra* nota n. 502.

[577] Proclo evince l'intera interpretazione qui proposta dalla particolare espressione μεγάλης τινὸς διανοίας (lett. "di un certo grande pensiero"), impiegata da Platone in *Cratilo* 396b5 per alludere al dio Crono. Sottolineando la pregnanza del termine διάνοια, Proclo vuole spiegare come con questa parola Platone non intenda solo alludere al ruolo di Crono come sommità dell'ordinamento intellettivo, bensì anche, indirettamente, alla duplice interpretazione del teonimo Τιτᾶνες, che, come si è detto, nell'interpretazione procliana rappresentano allegoricamente principi di distinzione, separazione e divisione. In realtà nel *Cratilo* non vi è traccia di queste analisi etimologiche. Proclo si riferisce ad un'interpretazione etimologica di Τιτᾶνες simile alla prima delle due qui riportate nel suo commento al *Timeo*: cfr. *In. Tim.* II, 146, 12 segg., ove Τιτᾶνες viene appunto connesso al verbo τείνειν, "tendere", "distendere". Nel presente scolio viene inoltre detto che sia Giamblico sia Amelio hanno menzionato le due etimologie del nome Τιτᾶνες, le quali vengono esposte subito dopo. Amelio Gentiliano (III d.C.) fu un filosofo neoplatonico allievo di Plotino e frequentò la scuola di quest'ultimo per più di due decenni.

[578] Cfr. *Cratilo* 396b5.

[579] Re dei Titani è Crono.

[580] Quindi secondo Proclo, con l'espressione μεγάλης τινὸς διανοίας, Platone ha inteso alludere alla particolare funzione di Crono che come dio intellettivo implica in sé, nel medesimo tempo, il carattere dell'universalità e quello originatore del determinarsi di ciò che è particolare e specifico.

[581] Cfr. *Cratilo* 396b3-7.

[582] Attribuisco qui a καὶ valore epesegetico.

[583] Forse il τὸν del testo tràdito va corretto con αὐτὸν, riferito a Crono.

[584] In *Cratilo* 396b6, Platone accenna, per rifiutarla, anche a una particolare interpretazione del teonimo Κρόνος, di origine comica (cfr. ad esempio Aristofane, *Nuvole* v. 929; *Pluto* v. 581), che allude scherzosamente all'ottundimento senile del dio: in base a tale interpretazione il suo nome potrebbe significare κόρου νοῦς, "intelletto di fanciullo".

[585] Come si evince, ad esempio da quanto Proclo afferma in *Theol. Plat.* V 3, 16, 24 segg., dalla prima triade intellettiva, costituita da Crono-Rea-Zeus, deriva e dipende quella dei Cureti, detti anche "dèi incontaminati". Essi rappresentano il livello divino che conserva il carattere puro e originariamente vivificante della dimensione intellettiva. L'aggettivo ἀμείλικτος ("implacabile") è ripreso dagli *Oracoli Caldaici* ove esso è usato in connessione con il tuono e il fuoco: cfr. *Orac. Chald.* fr. 35 e fr. 36 des Places.

[586] L'espressione τοὺς ἀπ᾽ αὐτοῦ προκύψαντας si riferisce quasi certamente agli altri Intelletti che derivano e dipendono dall'Intelletto di Crono, tra i quali va posto l'Intelletto demiurgico stesso.

[587] Si tratta di Zeus, inferiore rispetto a Crono, in quanto quest'ultimo rappresenta la sommità della prima triade dell'ordinamento intellettivo, mentre Zeus costituisce l'estremità inferiore di tale triade.

[588] Cfr. *Orac. Chald.* fr. 5, 1 seg. des Places. Il Fuoco trascendente, anche alla luce di *Orac. Chald.* fr. 32, viene identificato da Proclo con il "Vivente-in-sé", il livello conclusivo della dimensione intelligibile, che funge da modello per il Demiurgo. Dunque, stando a questo frammento e al contesto in cui lo cita Proclo, il Fuoco trascendente rivolge la sua potenza non verso il cosmo sensibile, bensì verso il livello intellettivo.

[589] Il riferimento è a Crono che rappresenta, infatti, il primo livello della prima triade intellettiva, mentre Zeus Demiurgo, come si è più volte ribadito, il terzo.

[590] Zeus dunque è Intelletto rispetto a Crono, mentre quest'ultimo è Intelletto rispetto all'ordinamento divino intelligibile.

[591] Cfr. *Orac. Chald.* fr. 18 des Places.

[592] Rifacendosi al mito, in base al quale, come è noto, Rea affidò alla custodia dei Cureti il figlio Zeus per proteggerlo da Crono, Proclo considera i Cureti come custodi della trascendenza di Rea e Zeus.

[593] In base alla concezione procliana Core richiede anch'essa la custodia di un diverso livello di Cureti perché venga tutelata la sua trascendenza in quanto divinità appartenente all'ordinamento ipercosmico. In effetti secondo la complessa e spesso labirintica concezione teologica procliana esistono due diversi ordinamenti di Cureti, il primo fa parte dell'ordinamento intellettivo e custodisce Rea e Zeus. Il secondo invece, analogo a quello dei Cureti intellettivi e denominato specificamente "dei Coribanti", fa parte dell'ordinamento ipercosmico ed è a quest'ultimo che Proclo si riferisce a proposito di Core. Su ciò cfr. *Theol. Plat.* VI 13, 66, 4 segg.

[594] Il verbo ἁρπάζειν indica propriamente "strappare". In questo contesto si è cercato di rendere con l'avverbio "radicalmente" l'effettivo valore del termine in questione.

[595] Gli "dèi implacabili" sono i Cureti che custodiscono Rea e Zeus, rispettivamente livello mediano e ultimo della prima triade intellettiva, nella loro incontaminata purezza.

[596] Cfr. *Orac. Chald.* fr. 36 des Places.

[597] Cfr. *Orac. Chald.* fr. 35 des Places. Gli ἀμείλικτοι κεραυνοί nel linguaggio allegorico-figurato degli *Oracoli Caldaici* rappresentano le Idee che procedono dall'intelletto paterno. Ecate, dal canto suo, è intesa come l'equivalente dell'Anima del mondo del *Timeo* di Platone e viene identificata come ὑπεζωκὸς πυρὸς ἄνθος, ovvero come "il cingente fiore del fuoco": essa, che vivifica l'universo avvolgendolo e così mantenendolo compatto, è concepita come il grembo (il plurale κόλποι sta probabilmente ad indicare le cavità del grembo di Ecate) che accoglie in sé il potere fecondatore delle Idee. I poli infuocati indicherebbero i quattro punti cardinali che delimitano l'universo. Sul significato di questo frammento si veda il commento di R. Majercik, op. cit., pp. 156 seg. ed anche il commento al fr. 6, pp. 143 seg.

[598] Come si evince in particolare dal libro V della *Teologia Platonica*, nell'ottica procliana la realtà intellettiva procede in forma ebdomatica. Su ciò rinvio al mio volume *Il divino tra unità e nolteplicità* ect., op. cit., pp. 124-127. Qui l'espressione "ebdomade delle fonti" allude a tutto l'ordinamento intellettivo, costituito da due triadi ed una monade. Su ciò cfr. ad esempio *Theol. Plat.* V 2.

[599] Cfr. *Orac. Chald.* fr. 152 des Places.

[600] Attribuisco qui a καὶ valore epesegetico.

[601] Cfr. *Orac. Chald.* fr. 207 des Places.

[602] Cfr. *Cratilo* 396b6 seg. Per l'interpretazione di Κρόνος come κορόνους cfr. anche *Theol. Plat.* V 10, 35, 5 seg.

[603] Cfr. *Orac. Chald.* fr. 16 des Places. Il silenzio negli oracoli e nella tradizione neoplatonica è ciò che caratterizza i livelli di trascendenza più elevati. Negli Oracoli il silenzio caratterizza specificamente "l'Abisso" in cui dimora il Padre. Su ciò cfr. il commento al fr. 16 di R. Majercik, op. cit., p. 148.

[604] Nell'interpretazione procliana, come si è detto, Fanes rappresenta il "Vivente-in-sé" del livello intelligibile: cfr. nota n. 557.

[605] Cfr. *Orph. Frag.* 109 F Bernabé=60 + 65 + 68 Kern.

[606] Cfr. *supra* nota n. 539.

[607] Riferimento all'ordinamento intelligibile-intellettivo di cui Urano incarna al meglio le specificità e prerogative.

[608] Si tratta dell'ordinamento intellettivo che deriva e dipende da Urano.

[609] Probabile rinvio a *Theol. Plat.* V 2. Cfr. anche *In Tim.* III, 177, 5 segg.

[610] Si tenga presente che Οὐρανός è la deificazione dell'οὐρανός, cioè del cielo. Nella concezione procliana dunque Urano ha come analogo nel mondo sensibile il cielo visibile.

[611] Proclo si riferisce qui con ogni probabilità a Platone *Fedro* 247b7-c2. Stando all'esegesi e alla concezione teologica procliana, dall'attività produttiva di Urano deriva e dipende l'ordinamento intellettivo di Crono.

[612] Cioè nel *Cratilo* inteso nel suo complesso.

[613] Qui Proclo si riferisce alla spiegazione pseudo-etimologica del teonimo Οὐρανός esposta in *Cratilo* 396b8-c1.

[614] L'attività contemplante di Urano rende questo dio, nell'ottica procliana, divinità intelligibile-intellettiva e non solamente intelligibile, in quanto in questo caso la sua natura non potrebbe implicare una compiuta forma di attività intellettiva.

[615] Per queste note espressioni platoniche, cfr. *Fedro* rispettivamente 247c3 e c6 seg.

[616] Cfr. *Timeo* 31a4 seg.

[617] Cfr. *Orph. Frag.* 128 F Bernabé=90 Kern.

[618] Nella concezione orfica Etere è la sommità intelligibile, mentre Fanes, identificato da Proclo con il "Vivente-in-sé", costituisce il limite inferiore dell'intelligibile.

[619] Cioè il luogo sovraceleste.

[620] In effetti in *Cratilo* 396b8 si parla della ὄψις, "vista", "sguardo" in senso figurato, rivolta ἐς τὸ ἄνω, ovvero a "ciò che sta in alto"; invece al punto 396c1 si fa riferimento a τὰ ἄνω, cioè alle "cose che stanno in alto".

[621] Cfr. *Cratilo* 396c1-3.

[622] Cfr. *Orac. Chald.* fr. 155 des Places. L'aggettivo ὀπισθοβαρεῖς, "aggravati da dietro", alluderebbe alla condizione di chi, pur cercando di elevarsi rispetto alla dimensione sensibile, rimane in qualche modo ad essa vincolato. Su questo frammento e sulla sua effettiva riconducibilità agli *Oracoli Caldaici* si veda il commento di di R. Majercik, op. cit., p. 198.

[623] Probabilmente quella che "è chiamata lassù" Γῆ è la divinità Ῥέα, che rappresenta il livello intermedio, fonte di vita, della triade intellettiva. A ciò fa pensare, ad esempio, *In Tim.* III, 144, 1 seg., ove si parla di νοερὰ γῆ, "terra intellettiva", rispetto alla quale la terra sensibile è in rapporto analogico.

[624] In sostanza qui Proclo sembra affermare che μετεωρολόγος è propriamente chi volge la sua attenzione ai fenomeni celesti per poi elevarsi ulteriormente verso la contemplazione di ciò che trascende la dimensione sensibile.

[625] Riferimento alla triade dei Cureti dell'ordinamento intellettivo.

[626] Come si è visto infatti, in base a *Cratilo* 396b6 seg., il teonimo Κρόνος viene interpretato come κορόνους, cioè "intelletto puro", o come κόρος τοῦ νοῦ, ossia "purezza dell'intelletto": Proclo intende tali significati etimologici (in realtà paraetimologici) come segno della natura intellettiva di Crono, in virtù della quale questo dio risulta un Intelletto che nella sua purezza è privo di relazione diretta con la dimensione encosmica.

[627] Cfr. *Cratilo* 396b8 seg.

[628] Cfr. *Timeo* 39e7-9.

[629] Cfr. *Orph. Frag.* 240 F Bernabé=82 + 85 + 97 + 129 Kern. Secondo l'interpretazione procliana, Zeus dunque assume dentro di sé tutte le potenze di Fanes, identificato con il "Vivente intelligibile" del *Timeo*, rendendo interamente intellettivo ciò che in esso era originariamente intelligibile.

[630] Cioè Fanes.

[631] Il Teologo per eccellenza è Orfeo.

[632] Nella tradizione orfica *Nýx* è la Notte come una delle divinità primordiali.

[633] Cfr. *Orph. Frag.* 182 F Bernabé=129 + 131 Kern.

[634] Cfr. *Fedro* 247c1, d5 e 248a4. Con il termine περιφορά Proclo si riferisce qui al “movimento di rivoluzione/rotazione del cielo”, al quale l’Intellezione di Urano viene analogicamente ricondotta proprio sulla base di quanto viene affermato nel *Fedro*.

[635] Non mi sembra necessario qui integrare περὶ τὸ ἑαυτοῦ νοητὸν <κέντρον>, come ipotizza Pasquali (cfr. app.: «an νοητὸν <κέντρον>»), per simmetria con quanto detto immediatamente prima. Se si accoglie tale integrazione la traduzione sarebbe: «intorno al suo proprio <centro> intelligibile».

[636] Cfr. *Cratilo* 396a3-b3.

[637] L’aggettivo ἀγκυλομήτης, di non certa interpretazione etimologica, è un epiteto tradizionalmente attribuito a Crono: cfr. ad esempio Omero, *Iliade* II, vv. 205, 319; *Odissea* XXI, v. 415; Esiodo, *Teogonia* v. 18.

[638] Cfr. *supra* § CVII, p. **59**, 5 segg.: Κρόνος in quanto κορόνους.

[639] Dunque, nella prospettiva procliana, Urano, sulla base dell’interpretazione etimologica del suo nome, “contempla ciò che sta in alto”, ovvero la realtà intelligibile, e, in quanto divinità intelligibile-intellettiva, fa sussistere attraverso questa attività contemplativa l’Intelletto puro di Crono. Su ciò cfr. anche *Theol. Plat.* IV 22.

[640] L’aggettivo ἐπιστρεπτικός viene reso, qui e più avanti, con “convertitore”/“convertitrice” per semplicità, evitando così una complessa perifrasi; si tenga comunque presente che tale termine va ricondotto alla nozione di ἐπιστροφή, cioè l’atto con cui i diversi livelli di entità si volgono indietro ai propri princìpi causali originari. Di conseguenza l’aggettivo ἐπιστρεπτικός signifca propriamente “capace di far volgere indietro”.

[641] Cfr. *Cratilo* 396b7-c3.

[642] Si tenga presente che l’Eternità costituisce per Proclo il livello mediano dell’ordinamento intelligibile, sostanzialmente analogo alla “Totalità intelligibile” che costituisce la seconda triade del medesimo ordinamento. Su ciò cfr. *Theol. Plat.* III capp. 16 e 25.

[643] Cfr. *Timeo* 37d1-6.

[644] Cfr. *Cratilo* 396c1.

[645] Cfr. *Fedro* 247c3.

[646] Cfr. *Orac. Chald.* 16 des Places. Sull’espressione θεοθρέμμων σιγή (lett. “silenzio divinamente alimentato/nutrito”), si veda an-

che *In Tim.* II, 92, 6-9, ove essa viene usata per indicare la condizione dell'Intelletto nella dimensione intelligibile al cui interno esso viene per così dire "assorbito" nella trascendenza intelligibile che è anteriore all'attività intellettiva. In base all'interpretazione procliana, all'interno degli *Oracoli Caldaici* tale espressione sembrerebbe connotare la natura dell'abisso/profondità intelligibile. Con il "silenzio divinamente alimentato/mantenuto" si allude così alla natura ineffabile e anteriore all'attività intellettiva della trascendenza intelligibile. Qui i Padri cui si riferisce Proclo designano le articolazioni fondamentali della dimensione intelligibile.

[647] Su ciò cfr. *Parmenide* 142c7 segg. Delle diverse forme di totalità Proclo parla diffusamente in *Theol. Plat.* III 25, 87, 17-88, 23. Sulla totalità nella dimensione intelligibile-intellettiva, di cui è parte lo stesso Urano, cfr. anche *Theol. Plat.* IV 35, in particolare 105, 8 seg.

[648] Cfr. *Timeo* 37d6. In effetti nel passo indicato si afferma che l'eternità permane ferma nell'unità (μένοντος αἰῶνος ἐν ἑνί), mentre il cielo è reso dal Demiurgo un'immagine mobile dell'eternità, immagine che procede secondo il numero. Proclo dunque distingue la στροφή (il "volgersi") della dimensione intelligibile, che non può implicare, proprio in quanto intelligibile, un'effettiva forma di attività e "movimento", rispetto alla στροφή della realtà intellettiva, che invece, proprio in quanto attività noetica, implica in se stessa una forma di attività e dunque di "movimento". Si potrebbe dire che la στροφή intelligibile, nell'ottica procliana, si delinea come l'intrinseco rinvio verso l'Uno, rinvio che l'intelligibile nella sua complessiva unità e totalità implica nella sua stessa natura.

[649] Su ciò cfr. *Fedro* 247c1.

[650] Cfr. *Cratilo* 395e5-396c3. I tre Padri e Re sono in base all'ordine assiologico Urano, Crono e Zeus.

[651] Cfr. *Cratilo* 396b7-c3.

[652] Cfr. *Fedro* 247c3.

[653] Il primissimo numero, come spiega diffusamente Proclo in *Theol. Plat.* IV 28, 82, 12 segg., ha origine proprio nel livello al quale appartiene Urano, che costituisce propriamente la dimensione mediana dell'ordinamento intelligibile-intellettivo e che quindi ne rappresenta al meglio la natura intermedia tra il livello intelligibile e quello intellettivo. Nell'ordinamento intelligibile-intellettivo, in effetti, la molteplicità viene a costituirsi in modo

differenziato (διακεκρινομένως), mentre nell'intelligibile essa è ancora "potenziale" ed è venuta a sussistere in modo unificato e unitario (ἡνωμένως): su ciò cfr. *Theol. Plat.* IV 28, 81, 5 segg.

[654] Sul genere generativo e femminile insito nel "luogo sovraceleste", che fa parte della sommità dell'ordinamento intelligibile-intellettivo, cfr. *Theol. Plat.* IV 10, 33, 17 segg. Il genere custode appartiene originariamente all'ordinamento intelligibile-intellettivo in quanto esso custodisce la dimensione intellettiva nella sua specificità, garantendone la delimitazione e mantenendola separata dalla dimensione puramente intelligibile. Su ciò cfr. ad esempio *Theol. Plat.* IV 11, 38, 4 segg.

[655] Cfr. *Fedro* 247c1.

[656] Di "totalità intellettiva", ὁλότης νοερά, Proclo parla ad esempio in *Theol. Plat.* IV 27, 77, 12 seg., ove si afferma che essa si trova presso gli dèi connettivi che connotano la natura complessiva dell'ordinamento intelligibile-intellettivo.

[657] Nell'interpretazione procliana la "rivoluzione del cielo" viene identificata con il livello "connettivo" della dimensione intelligibile-intellettiva: cfr. *Theol. Plat.* IV cap. 19. Tale livello, proprio in quanto connettivo, è il fondamento dell'unità della "totalità intellettiva", intesa come un tutto originariamente unitario prima del suo compiuto dispiegarsi all'interno della dimensione intellettiva. Sulla connessione tra livello connettivo e "rivoluzione celeste" cfr. in particolare *Theol. Plat.* IV cap. 20.

[658] Cfr. *Fedro* 247b1.

[659] La "volta subceleste" viene identificata da Proclo con il limite inferiore dell'ordinamento intelligibile-intellettivo e dunque confinante con quello intellettivo; per la sua relazione con l'ordinamento intellettivo, essa perfeziona e converte le entità inferiori verso la dimensione intelligibile. Su ciò cfr. *Theol. Plat.* IV in particolare capp. 7 e 24.

[660] Cioè a proposito di *Cratilo* 396b8-c3.

[661] L'estremità della dimensione intelligibile, che è in contatto con la sommità intelligibile-intellettiva, può essere ritenuta e denominata sia solamente intelligibile, sia intelligibile-intellettiva, a seconda, per così dire, della prospettiva da cui venga considerata.

[662] La ἄλογος δόξα (opinione irrazionale) è immediatamente al di sopra della φαντασία (immaginazione), così come il νοῦς (intelletto), a sua volta, è al di sopra della διάνοια (processo di pen-

siero). Attraverso questo paragone, dunque, Proclo intende mostrare che il limite inferiore degli intelligibili, che è in contatto con la sommità dell'ordinamento intelligibile-intellettivo, a seconda della prospettiva da cui lo si esamini, può venire considerato come intelligibile o come intelligibile-intellettivo.

[663] Sul ruolo dei simboli in Proclo, con particolare riferimento alla teurgia, si veda il saggio introduttivo, cap. I § 5, in particolare pp. 43-45.

[664] Il riferimento è con ogni probabilità a Fanes, ovvero l'αὐτοζῷον, il "Vivente-in-sé" o "Vivente intelligibile", che costituisce il limite inferiore dell'ordinamento intelligibile e che viene identificato da Proclo, come si è più volte detto, appunto con il Fanes della tradizione orfica.

[665] Urano, che per Proclo è una divinità al contempo intelligibile-intellettiva ed, in quanto tale, ancora collegato con la dimensione intelligibile, sarebbe dunque il primo dio connotato, nell'ambito della tradizione religioso-sapienziale, da un teonimo specifico e, per così dire, pienamente identificante.

[666] Sul rapporto fra nominabilità e teurgia si veda ancora il saggio introduttivo, cap. IV § 1, pp. 132 seg.

[667] Cfr. *Cratilo* 396c3 segg.

[668] Cfr. *ibidem.*

[669] Cfr. *Fedro* 247c3 segg.

[670] Sul significato e sulla funzione dell'ἄνθος τοῦ νοῦ, "fiore dell'intelletto", si veda nuovamente il saggio introduttivo, cap. I § 5, pp. 48 seg.; inoltre cfr. *supra In Crat.* XCVI, p. **47**, 14 segg.

[671] I femminili ὀνομασταί e ληπταί si spiegano ipotizzando che qui il soggetto sottinteso sia τινὲς πρεσβυτέραι αἰτίαι cui è stato fatto cenno poco sopra, **66**, 7.

[672] Cfr. ad esempio Omero, *Iliade* I v. 498; II v. 111, v. 375; IV v. 166.

[673] Per questa espressione omerica cfr. ad esempio *Iliade* I v. 544 e *supra* § XCIV, p. **47**, 1.

[674] Cfr. *supra* § CX, p. **63**, 1 e nota n. 637 alla traduzione.

[675] Cfr. *Orph. Frag.* 109 F Bernabé=60 + 65 + 68 Kern.

[676] In base all'interpretazione procliana, *Chrónos*, che nella tradizione orfica rappresenta la più originaria entità divina, viene identificato con il Principio Primo, assolutamente ineffabile per la sua radicale trascendenza.

[677] Nella concezione procliana le "Enadi intelligibili" costituiscono i livelli più alti della realtà intelligibile, in quanto rappresentano ciò che nell'intelligibile è più vicino alla semplicità assolutamente originaria dell'Uno. Sul rapporto tra intelligibile e Primo Principio si veda, nel saggio introduttivo, cap. I § 4, pp. 32 seg.

[678] In sostanza, in modo piuttosto criptico, qui si afferma sulla base di rinvii etimologici il carattere di causa originaria del dio Χρόνος, messo in relazione con il concetto di χρόνος, ovvero "tempo". Entro tale prospettiva effettivamente riconducibile alla tradizione orfica, *Chrónos* è causa originaria delle cose in quanto in lui temporalità e causalità coincidono poiché è con il sussistere del tempo che ha luogo la generazione delle realtà esistenti.

[679] Cfr. Esiodo, *Teogonia* v. 116. Il verbo γένετο (propriamente "venne ad essere", "nacque") viene inteso da Proclo nel senso di "avere generazione" e dunque "venire generato": ciò implica che Caos non può essere identificato con il Primo Principio, che rispetto a Caos è appunto *altro*.

[680] Secondo Proclo, dunque, Esiodo non ha nominato il Principio Primo, che trascende gli intelligibili, né l'altro "Padre" di essi che risulta coordinato all'intelligibile, vale a dire, verosimilmente, quello che Proclo considera l'essere inteso come "Monade" originaria dell'essere, che è a sua volta determinata come "misto" dalla combinazione dei due principi *Limite* e *Illimitato*. Su questi due principi rinvio al mio volume *Il divino tra unità e molteplicità*, op. cit., pp. 94 segg. Sulla "Monade dell'essere" rinvio al mio studio *Parmenide e i neoplatonici. Dall'Essere all'Uno e al di là dell'Uno*, Alessandria 2010, in particolare pp. 195-200. Sia il Principio Primissimo sia il *Misto* o Monade dell'essere, che è all'origine della realtà intelligibile, in quanto è la sua determinazione più originaria, sono concepiti da Proclo come ineffabili in quanto trascendono ogni specifica forma di determinazione ontologica.

[681] Le serie coordinate cui si riferisce qui Proclo sono le dieci coppie di opposti elaborate in ambito pitagorico. Alla sommità della serie delle opposizioni, cioè alla base di ogni opposizione, v'è quella numerico-concettuale fra uno e diade, cioè fra l'unità e la dualità originaria e non specificamente determinata. Da questa opposizione originaria si ricavano tutte le altre possibili opposizioni (ad es: pari-dispari; semplice-molteplice; maschio-femmina; sinistra-destra etc.). Secondo Proclo, Esiodo avrebbe parlato

esplicitamente solo di quelle divinità-princìpi che fanno parte della serie dipendente dalla Diade o Dualità indefinita.

[682] Cfr. *Cratilo* 396c3 seg.

[683] Il soggetto sottointeso qui può essere sia Socrate sia Platone.

[684] Cioè gli *Oracoli Caldaici*: cfr. fr. 191 des Places.

[685] Cfr. *Fedro* 250c4.

[686] L'ἐποπτεία costituisce il momento più alto e conclusivo dei riti misterici, durante il quale si raggiunge la visione della dimensione divina.

[687] Per il riferimento a Eutifrone cfr. *Cratilo* 396d5 segg. e *passim.* Per quanto qui affermato da Proclo cfr. Platone, *Eutifrone* 5e5 segg. e 7b2 segg.

[688] Il soggetto qui è inespresso: può trattarsi di Socrate o di Platone stesso.

[689] Secondo l'interpretazione di Proclo, l'Ermes di cui si parla nel *Cratilo* è la divinità con cui viene identificata la monade arcangelica, vale a dire il principio unitario che è a capo delle schiere degli angeli, cioè dei messaggeri degli dèi; gli angeli, a loro volta, secondo la gerarchia tradizionale, sono anteriori, nell'ordine, ai demoni ed agli eroi. La monade arcangelica ha la funzione, entro la prospettiva neoplatonica procliana, di rendere graduale e armonico il passaggio dagli dèi encosmici agli esseri divini di livello inferiore. Occorre, comunque, tener presente che nel VI libro della *Teologia Platonica* Ermes viene ricondotto alla dimensione divina ipercosmica-encosmica. Su ciò cfr. *Theol. Plat.* VI 22, 98, 14 segg.

[690] Cfr. *Cratilo* 397d9-e6. In effetti in questo passo Platone parla esplicitamente di quelli che Esiodo considera demoni, e non dei demoni "in generale".

[691] Cfr. *ibid.* e8 segg.

[692] Cfr. *Leggi* IV 717b2-4.

[693] Gli πνεύματα ("spiriti") di cui qui parla Proclo sono entità inferiori ai demoni, le quali operano all'interno del mondo fenomenico. Potrebbero venire identificati con particolari forze naturali che cooperano nella continua generazione del mondo fisiconaturale. A tali entità, afferma Proclo, nel mito vengono attribuiti gli stessi nomi delle divinità superiori rispetto alle quali tali spiriti hanno una forma di affinità. Su ciò cfr. ad esempio Proclo, *In R.* I, 92, 2 segg. Nell'*In Tim.*, inoltre, Proclo afferma che Rea è la

divinità connettrice degli spiriti che scorrono e che sono di natura aerea: cfr. *ibid.* III, 187, 28 seg.

[694] Qui il verbo προάγει indica al contempo l'"essere alla testa guidando" e il "condurre in avanti", quindi il "far procedere", da cui anche "produrre".

[695] Cfr. *Cratilo* 398d1 seg.

[696] Il punto di riferimento di questo passo è ovviamente il *Timeo* di Platone, in cui, come è noto, l'Anima del mondo è formata ad opera del Demiurgo dai Circoli dell'Identico e del Diverso: cfr. *Timeo* 36c4 segg. Nella prospettiva neoplatonica procliana, il Circolo dell'Identico rinvia alla dimensione della stabilità e della mascolinità, mentre quello del Diverso alla dimensione del divenire e della femminilità.

[697] Sugli eroi come semidei cfr. *Cratilo* 398c11.

[698] Cioè in rapporto dimensione caratterizzata dal Circolo del Diverso.

[699] Su ciò cfr. *Odissea* XI, vv. 501-3.

[700] Cfr. *Cratilo* 398d4.

[701] Cfr. Platone, *Simposio* 202d13.

[702] Cfr. *ibid.* 203b3 segg.

[703] Cfr. *Cratilo* 399a4.

[704] Il riferimento è a *Cratilo* 400b3 ove, stando al testo tràdito, compare il participio presente κομψευόμενον e non il participio perfetto κεκομψευμένον come invece in Proclo.

[705] Per questo uso metaforico del termine κηλίς cfr. *Orac. Chald.* fr. 196 des Places.

[706] Cfr. Platone, *Repubblica* X 616e2 seg., ove, invece di γνάμπτοντες del riferimento procliano, compare la variante κνάμπτοντες.

[707] Nella narrazione del mito di Er nella *Repubblica*, Ardieo è un tiranno leggendario che nell'al di là viene punito in questo modo insieme ad altri: cfr. *ibid.* X 615e6 segg.

[708] In questo contesto, il termine κόλπος – "golfo", "baia" ed anche "grembo" e "cavità uterina" – sembra implicare un'allusione al mito della caverna nel VII libro della *Repubblica.*

[709] Cfr. *Cratilo* 397c1 segg.

[710] Cfr. *Orac. Chald.* in Kroll p. 71. Si tratta di Giuliano il Caldeo e suo figlio Giuliano il teurgo, che vissero durante l'impero di Marco Aurelio e furono ritenuti, il figlio in misura maggiore rispetto al padre, i redattori degli *Oracoli Caldaici*.

[711] Cfr. ancora *Cratilo* 397c2 segg.

[712] Su ciò e sul particolare significato di τύχη in questo contesto cfr. *In Crat.* LXXXVIII, p. **43**, 20 segg. e la nota n. 442 alla traduzione.

[713] Su ciò cfr. *ibid.* LXXXIV, p. **39**, 9 e anche LXXXVIII, p. **43**, 19.

[714] Come racconta Diogene Laerzio nelle *Vite dei Filosofi* (III, 4, 6), il nome del filosofo era in origine "Aristocle" in memoria del nonno e fu poi mutato in "Platone" per via di aspetti concernenti il suo pensiero o in riferimento a una particolare caratteristica somatica (in connessione con il termine πλατύτης, "ampiezza", e con l'aggettivo πλατύς, "ampio").

[715] Cfr. su ciò Senofonte, *Cinegetico*, 1, 14 (ed. Marchant).

[716] Di fatto l'aggettivo περικλεής, da cui l'antroponimo Περικλεής, significa "illustre" (il suffisso περι- è in questo caso rafforzativo).

[717] Xantippo fu il padre di Pericle.

[718] Su ciò cfr. ad esempio Plutarco, *Teseo* 29 (ed. Ziegler).

[719] Gli eroi Teseo ed Eracle in effetti, secondo il mito, sono imparentati, in quanto nati da fratelli, Teseo da Poseidone, mentre Eracle da Zeus. Inoltre entrambi, come eroi, affrontarono prove e imprese che portarono loro fama e gloria.

[720] Il nome Ἡρακλῆς viene interpretato in connessione al teonimo Ἥρα ("Era") e al sostantivo κλέος ("gloria"), in quanto l'ostitlità di Era portò ad Eracle gloria e fama.

[721] In questa frase Pasquali espunge τὰ θεῖα νοήματα: può trattarsi di una glossa, inserita dal copista erroneamente nel testo, che in origine forse commentava il primo tipo di "intellezioni", ovvero "atti di pensiero" dell'anima, cioè quelli che si riferiscono alle realtà universali; tali atti di pensiero potrebbero essere stati definiti dal glossatore come "i pensieri divini" dell'anima.

[722] Cfr. Platone, *Fedro* 246e4 seg., ove è peraltro specificato che è Zeus a guidare il carro alato

[723] Il riferimento è chiaramente a coloro che si dedicano all'astrologia, i quali studiano, per l'appunto, gli influssi che i corpi celesti esercitano sulla dimensione fenomenica.

[724] Riferimento alla paraetimologia esposta in *Cratilo* 397c4-d6, in base alla quale θεός viene connesso a θεῖν, "correre".

[725] Cfr. *Repubblica* VII, 529d2 seg. Con l'espressione "numeri intelligibili" nel presente paragrafo si allude probabilmente alla funzione di ordine e delimitazione che le entità intelligibili ricoprono rispetto ai loro corrispettivi sensibili.

[726] Cfr. *Fedro* 246e4 seg.

[727] Cfr. *Orac. Chald.* fr. 191 des Places.

[728] Si può trattare o dei principi intelligibili-intellettivi che rappresentano la sommità della dimensione intelligibile-intellettiva, dimensione della quale Urano stesso fa parte, oppure dei livelli terminali dell'ordinamento intelligibile ai quali l'ordinamento intelligibile-intellettivo è in qualche modo collegato.

[729] Cfr. *Orac. Chald.* in Kroll p. 40.

[730] Qui il Padre può venire identificato con l'Intelletto Paterno degli *Oracoli Caldaici*, principio della realtà intelligibile. Sull'Intelletto Paterno negli *Oracoli Caldaici* si veda R. Majercik, op. cit., pp. 5 seg.

[731] Propriamente l'ordinamento divino "celato" dovrebbe essere quello intelligibile in quanto, per via della sua trascendenza, non è nominabile.

[732] Cfr. *Orph. Frag.* 119 F Bernabé=71a Kern. Questo frammento viene citato da Proclo anche in altri commentari: cfr. *In Tim.* II, 70, 9 seg.; *In Parm.* VII, 1161, 19 seg.; *In. Eucl.*, 155, 19 seg.

[733] Il verbo τιθέναι ["porre"], in effetti, può avere anche il significato di "porre in una certa condizione", da cui "rendere" ed in senso assoluto "causare", "fare". Cfr. Liddell-Scott s.v. τίθημι.

[734] Tra parentesi quadre si è riportata la traduzione della parte di testo giustamente espunta da Pasquali.

[735] Cioè nell'ambito della generazione.

[736] Attribuisco qui a καὶ valore epesegetico, secondo un uso, come si è visto, tipico nel presente testo.

[737] Cfr. *supra* nota n. 708.

[738] Cfr. *Cratilo* 397d8 segg.

[739] Probabilmente qui il riferimento è al ruolo assegnato alla stirpe demonica connessa con la materia che, come è stato detto poco sopra, *lega* – invece di *dividere* – le anime alla dimensione fenomenica. Quindi in questo paragrafo viene precisato che il termine δαίω implica anche il concetto di "partizione", "suddivisione", a sua volta riconducibile al fatto che tale stirpe demonica si rivolge al carattere molteplice, frammentario e particolare della dimensione fenomenica.

[740] Su ciò cfr. *Cratilo* 397e8 segg.

[741] Giamblico nel *De mysteriis* (7, 2, 26, ed. des Places) fa riferimento ad una ἡγεμονία νοερὰ καὶ ἐμπύριος, vale a dire ad una "egemonia intellettiva e empirea". Ma manca un riferimento specifico sia nei frammenti orfici sia negli *Oracoli Caldaici.*

[742] Per πολύχαλκος cfr. *Iliade* V, v. 504; *Odissea* III, v. 2. Per χάλκεος cfr. *Ilade* XVII, v. 425.

[743] L'espressione πολύκμητος σίδηρος risulta formulare nei poemi omerici: cfr. ad esempio *Iliade* VI, v. 48; X, v. 379; *Odissea* XXI, v. 10.

[744] Cfr. *Cratilo* 398b5-e3.

[745] Su ciò cfr. *ibid.* b6 segg.

[746] Il riferimento è qui a *Cratilo* 399a6-b4.

[747] Si tratta degli dèi ipercosmici.

[748] Anche qui καὶ, come spesso in questo testo, sembra avere valore epesegetico.

[749] Cioè gli dèi ipercosmici-encosmici.

[750] Dunque, secondo Proclo, noi comprendiamo più facilmente la natura dello Zeus Demiurgo intellettivo rispetto a quella dello Zeus che fa parte della triade ipercosmica.

[751] Qui Proclo si riferisce alla triade ipercosmica costituita da Zeus, Poseidone e Ade.

[752] In sostanza in questo paragrafo si afferma che, per via della loro natura universale, gli dèi ipercosmici sono più chiaramente conoscibili degli dèi ipercosmici-encosmici, e, a sua volta, Zeus Demiurgo intellettivo è più facile da conoscere e comprendere rispetto allo Zeus ipercosmico, così come è chiaro che il Demiurgo universale è uno solo, mentre più problematico è cogliere la natura triadica della triade demiurgica ipercosmica.

[753] Tarrant (cfr. Duvick nel commento alla sua traduzione, op. cit., p. 163 n. 356) propone di correggere il tràdito νοήματα con ὀνόματα. A mio avviso tale correzione non è necessaria. Accogliendo la correzione proposta, la traduzione in questo caso sarebbe: «Ma se i nomi presenti nell'anima etc.».

[754] In questa prima parte della frase, i termini ψυχή ("anima") e νοῦς ("intelletto") sono da intendere nel senso di ipostasi, vale a dire come l'Anima e l'Intelletto che costituiscono determinati livelli di realtà. In relazione a quanto viene qui affermato, si veda anche Proclo, *El. Theol.*, prop. 194, p. 170, 2 seg.

[755] Su ciò cfr. *Cratilo* 400d6-9.

[756] Il riferimento è qui al rapporto fra Apollo e il Sole: quest'ultimo è luce nell'ambito encosmico, mentre Apollo è apportatore di verità trascendente rispetto alla dimensione sensibile.

[757] Si tratta probabilmente della formula introduttiva di una qualche preghiera tradizionale rivolta alla dea Estia.

[758] Riferimento a *Cratilo* 401b1.

[759] Il testo va qui corretto, a mio avviso leggendo τὴν ζωογονικὴν δύναμιν. Così l'argomentazione procliana appare perfettamente coerente. Il carattere della "permanenza" Estia lo possiede per sua intrinseca natura, mentre quello della generazione, in quanto conserva pura la propria verginità, lo deve avere per partecipazione da Era.

[760] Il termine ἐσσία è la forma dorica di οὐσία, essenza. In base a questa interpretazione etimologica, ripresa da *Cratilo* 401c3 e c8, il teonimo *Estia* viene ricondotto al concetto di "essenza".

[761] Proclo si riferisce qui alla seconda delle due etimologie proposte nel *Cratilo* (cfr. 401c4 e d4) per il teonimo *Estia*, in base alla quale tale teonimo va ricondotto al termine ὠσία, che di fatto è un'altra forma dorica per οὐσία. Sulla base di quanto viene affermato in *Cratilo* 401d4 segg., il termine ὠσία viene ricondotto, a sua volta, ad ὦσις che significa "spinta": tale termine alluderebbe così alla natura generatrice di *Estia*.

[762] Il termine κέντρα ha qui significato tecnico-astronomico e indica i punti cardinali in riferimento all'ellittica. Per questo significato cfr. Liddell-Scott s.v. κέντρον.

[763] Cfr. Esiodo, *Teogonia*, vv. 453 segg.

[764] Cfr. *Orph. Frag.* 206 F Bernabé=128 + 134 + 145 Kern.

[765] La generazione universale di vita va identificata con Rea nella sua dimensione intellettiva.

[766] Su ciò cfr. *infra* § CLXVII.

[767] Rea è il livello intermedio della prima triade intellettiva: essa è il principio che dà vita alla totalità del reale e in quanto tale è origine delle divinità che hanno la funzione di "fonti" di vita.

[768] Cfr. *Cratilo* 402b1 segg.

[769] Pasquali espunge qui τοῦ ποταμοῦ (τὴν πηγὴν τοῦ ποταμοῦ, cioè "la fonte del fiume"): tale specificazione appare in effetti priva di senso in questo contesto.

[770] Per il riferimento a Crono nel presente contesto cfr. *Cratilo* 402b2 seg.

[771] Cfr. *Orac. Chald.* fr. 35, 1 des Places.

[772] Sul ruolo e la funzione di Rea, divinità mediana della triade intellettiva, si rinvia al saggio introduttivo, cap. IV § 2.4.

[773] Cfr. *Orac. Chald.* fr. 56 des Places.

[774] Cfr. *Iliade* VI v. 138; *Odissea* IV v. 805; V v. 122.

[775] Nella concezione teologica procliana Oceano e Teti sono

intesi come “dèi fontali” dipendenti da Rea. Il loro legame con Rea li rende princìpi vivificatori del reale.

[776] Cfr. *Cratilo* 402b4 seg.

[777] Proclo sembra qui, per una qualche assonanza, intendere i suffissi -τητα degli accusativi ἑδραιότητα e καθαρότητα come rinvii impliciti al teonimo Τηθύς.

[778] Cfr. *Cratilo* 402c7-d1.

[779] Cfr. *Cratilo* 402b4 seg. In effetti Socrate non afferma che queste divinità abbiano a che fare con le correnti, ma, citando Omero (cfr. *Iliade* XIV v. 201), afferma che Oceano è “origine di dèi” (θεῶν γένεσιν), mentre Teti è madre (μητέρα).

[780] Tarrant (cfr. B. Duvick, p. 165, nota n. 364) suggerisce qui di emendare il testo tràdito πατέρας con προγόνους (“progenitori”). In realtà tale correzione non pare necessaria, anche in considerazione del maschile θεοί riferito poco sopra ad entrambe le divinità. Il termine πατήρ può infatti essere usato anche in senso metaforico nel signifcato di “autore” e al plurale anche nel senso di “genitori”. Si tenga presente inoltre che nel linguaggio procliano il termine “Padre”/“Padri” riferito agli dèi ha una precisa valenza semantica di natura metafisico-teologica: indica le cause originarie e principali.

[781] Le potenze di Oceano e Teti, dunque, procedono anche nei livelli immediatamente successivi, vale a dire, oltre a quello ipercosmico, definito dal carattere “sovrano”, in quello ipercosmico-encosmico, definito dal carattere “non-vincolato”, e in quello celeste ovvero encosmico, manifestandosi in ciascuno di questi livelli nella modalità ad essi corrispondente, ovvero, appunto, in modo sovrano, in modo non-vincolato e in modo celeste.

[782] Cfr. *Timeo* 40e5 seg.

[783] Nella, talvolta labirintica, concezione teologica procliana, alcune divinità hanno un livello corrispettivo e corrispondente in livelli inferiori. Nella dimensione encosmico-sublunare, oltre a un Oceano e una Teti corrispondenti a questo livello, sono presenti un Crono e una Rea appartenenti anch’essi all’ordinamento encosmico, inferiori rispetto ai loro corrispettivi intellettivi.

[784] Cfr. *Cratilo* 402b6-c1, ove vengono citati due versi orfici: cfr. *Orph. Frag.* 22 F Bernabé=15 + 25 Kern.

[785] Cfr. *Orph. Frag.* 175 F Bernabé=112 Kern.

[786] In realtà Διαττηθύς è un nome inesistente, composto artificiosamente per argomentare l’etimologia qui proposta.

[787] Si tratta dello Zeus che fa parte della triade ipercosmica Zeus-Poseidone-Ade. Sulla funzione dell'ordinamento ipercosmico e sulla sua natura rinvio a M. Abbate, *Il divino tra unità e molteplicità,* op. cit., in particolare pp. 51-53.

[788] Cfr. *Iliade* XV v. 187.

[789] Cfr. *Cratilo* 396a7-b2.

[790] Nella teologia procliana, ἀρχικός è uno degli appellattivi con cui si indica l'ordinamento "principale/principiale" degli dèi ipercosmici. Su ciò cfr. in particolare *Theol. Plat.* VI 1.

[791] Cfr. *Iliade* XV v. 189.

[792] Cioè con un unico nome.

[793] Ovvero con una doppia denominazione.

[794] Cioè con tre nomi.

[795] Come è stato precedentemente affermato (cfr. *supra* § CVI, p. **56**, 11 segg.), quella parte dell'ordinamento titanico che fa parte del livello intellettivo dipende direttamente da Crono. Sia Crono sia i Titani, secondo la tradizione mitologica, sono figli di Urano.

[796] Cioè i Titani.

[797] Ovvero contro Urano.

[798] Su ciò cfr. ad esempio Esiodo, *Teogonia* vv. 174 seg.

[799] Oceano dunque, in quanto Titano, è connesso con il dio intellettivo Crono, mentre, in quanto figlio di Urano, come narrato dalla tradizione mitologica, desidera congiungersi all'ordinamento intelligibile-intellettivo del Padre, ordinamento al quale appartengono appunto gli dèi connettivi. Dunque Oceano è custode, nell'ordinamento intellettivo, del livello intermedio tra le estremità dell'ordinamento intelligibile-intellettivo e quelle dell'ordinamento intellettivo.

[800] Si tenga presente che il teonimo Οὐρανός, Urano, coincide con il termine οὐρανός, cielo. In effetti Urano è originariamente la deificazione del cielo.

[801] Il riferimento è qui alla connessione riconducibile a Crono e a quella riconducibile a Oceano che l'ordinamento titanico implica. Sia Crono che Oceano, del resto, secondo la tradizione mitologica, sono entrambi Titani e figli di Urano.

[802] Circa la contrapposizione fra "femminino" e "mascolino" – che in origine risale certamente alle dieci coppie di opposti di tradizione pitagorica – nella concezione teologica di Proclo si veda ad esempio anche quanto egli afferma nella *Dissertazione* VIII del *Commento alla Repubblica* I, 246, 10 segg. Per la traduzione

di questo passo rinvio a M. Abbate (a cura di), Proclo. *Commento alla* Repubblica *di Platone*, Milano 2004, p. 191. Si veda inoltre *Theol. Plat.* IV 30, 91, 8-26, per la cui traduzione rinvio a M. Abbate (a cura di), Proclo. *Teologia Platonica*, Milano 2005, p. 583.

[803] Cfr. *Cratilo* 402d4 segg. Qui, in effetti, Socrate accenna solo a quanto detto in precedenza a proposito di Zeus, mentre prende in esame i nomi dei suoi fratelli, Poseidone e Plutone.

[804] Cfr. *Orph. Frag.* 281 F Bernabé=153 + 186 Kern.

[805] Vale a dire Zeus e Plutone.

[806] Cioè Poseidone.

[807] Su questa versione orfica del mito di Core cfr. *Orph. Frag.* 289 F Bernabé.

[808] Ovvero, nella triade demiurgica, Poseidone.

[809] Poseidone è il dio che, in quanto connesso con la generazione e la vita, rende tutto “mobile”, anche ciò che di per sé non è soggetto a movimento.

[810] Già a partire dall’epica omerica, tradizionalmente tale epiteto è attribuito a Poseidone.

[811] Anche qui, come spesso nel presente testo, καὶ ha valore epesegetico.

[812] È opportuno in questo passo sottolineare la particolare *variatio* κἂν ἀποβλέψειας, ossia ἄν con ottativo aoristo, implicante un valore potenziale, e κἂν διαιρῇς, congiuntivo presente, implicante un valore eventuale. Nella traduzione si è cercato di mantenere queste diverse sfumature. Anche Pasquali nella sua *Praefatio* all’edizione critica del testo sottolinea questo particolare caso: p. VII, conclusione della nota n. 1 che ha inizio a p. VI.

[813] Cioè nella sfera delle stelle fisse.

[814] Vale a dire la sfera dei pianeti.

[815] Cfr. *Cratilo* 402d11-403a3.

[816] Rispettivamente i figli e la sposa di Poseidone. Proclo, evidentemente, individua la relazione e il rapporto di parentela tra i Tritoni, Τρίτωνες, e Anfitrite, Ἀμφιτρίτη, nell’appellativo stesso, τριαινοῦχος, “che regge il tridente”, di Poseidone. I nomi Τρίτωνες e Ἀμφιτρίτη implicherebbero un rinvio “etimologico” implicito all’epiteto τριαινοῦχος, ovvero la presenza della sillaba τρι-, che alluderebbe al *tridente* e alla *triplice* etimologia di Poseidone. Questo carattere di “triplicità” viene in qualche modo ricondotto da Proclo anche alla *tre* spiegazioni etimologiche del nome proposte nel *Cratilo*.

[817] Proclo si riferisce qui alla prima spiegazione del teonimo Ποσειδῶν proposta nel *Cratilo*, ove il nome è in primo luogo spiegato come ποσίδεσμος, ovvero "catena ai piedi", poiché, in quanto divinità marina, il dio sarebbe dal mare impedito nel camminare (cfr. *Cratilo* 402d11-e5). Questo dio, inoltre, all'interno della tradizione platonica è considerato come analogicamente correlato al mutare continuo proprio del divenire. Le anime che entrano a far parte dell'ambito della generazione e del divenire sono a loro volta impedite in relazione al movimento del Circolo dell'Identico, ovvero di quella componente che, secondo l'interpretazione del *Timeo* di Platone, rinvia all'ambito della stabilità, della fissità e della permanenza. Anche nel VI libro della *Teologia Platonica*, che ha anche per oggetto gli dèi ipercosmici che costituiscono la triade demiurgica, Poseidone è ricondotto all'ambito della generazione; su ciò cfr. *Theol. Plat.* VI 10, 46, 19 segg.

[818] Il riferimento qui è alla seconda spiegazione esposta nel *Cratilo* del teonimo Ποσειδῶν, interpretato come πολλὰ εἰδώς, "che sa molte cose" (cfr. *Cratilo* 403a1): come si evince dal verso omerico citato subito dopo, Zeus in quanto "nato prima", dunque "fratello maggiore", avrebbe una maggiore conoscenza rispetto a Poseidone, che comunque, in quanto dio e nato subito dopo Zeus, "sa molte cose". Tale è il senso che Proclo attribuisce alla seconda spiegazione del teonimo esposta nel *Cratilo.*

[819] Cfr. *Iliade* XIII v. 355.

[820] Quindi nella triade demiurgica ipercosmica, il rapporto fra Zeus e Poseidone è lo stesso che intercorre fra un oggetto intelligibile e la sua intellezione.

[821] Il riferimento è alla terza spiegazione etimologica del teonimo Ποσειδῶν data nel *Catilo*: esso viene interpretato come ὁ σείων, ovvero "colui che scuote". Su ciò cfr. *Cratilo* 403a2.

[822] Dunque Plutone è il dio che nell'ambito del cosmo sensibile ricongiunge gli estremi con i princìpi, rendendo ciclica la sua natura. Egli è anche il dio che fa dispiegare nella loro pluralità e determinatezza i movimenti delle anime che non sono discese nell'ambito della generazione materiale, ma che fanno parte della sfera dei corpi astrali; al contempo egli fa sviluppare e procedere, conformemente a questo complessivo ordine ciclico, anche le anime che fanno parte dell'ambito della generazione.

[823] Dunque, se Plutone è il dio che ricongiunge la fine con l'inizio e fa, quindi, procedere in modo ciclico le anime nel mondo della generazione, Zeus, che è il primo dio della triade demiurgica ipercosmica, le custodisce prima della loro entrata nella generazione.

[824] Cfr. *Cratilo* per Plutone: 403a3 seg.; per Ade: 403a5 seg.; per quanto riguarda l'erroneità della spiegazione del teonimo Ἅιδης, cfr. *ibid.* 403a7 segg. In realtà Socrate nel *Cratilo* non afferma che l'interpretazione del nome Πλούτων come derivato da πλοῦτος ("ricchezza") sia in qualche modo sbagliata; egli sottolinea, invece, che tale nome sarebbe stato dato al dio proprio per non chiamarlo con il teonimo che dovrebbe incutere timore, ovvero Ἅιδης.

[825] Così il teonimo "Ade" viene direttamente ricondotto al participio εἰδώς ("che sa").

[826] Cfr. *Cratilo* 403e3 seg.

[827] Anche qui καὶ ha valore epesegetico.

[828] Evidentemente l'autore di questi estratti dal commento di Proclo al *Cratilo* si riferisce qui a qualche considerazione che il commentatore doveva aver esplicitamente formulato a proposito della possibilità di accettare anche la spiegazione del nome "Plutone" in relazione alla "ricchezza" intesa in senso concreto e materiale.

[829] Cfr. *Odissea* XXII v. 1.

[830] Espressione che ricorre in più luoghi dell'*Odissea* in riferimento a Odisseo che, giunto a Itaca, si fa inizialmente passare per un mendicante: cfr. *ibid*. XVI v. 273; XVII vv. 202, 337; XXIV v. 157.

[831] Cfr. *Odissea* XIV v. 512. Così, evidentemente, Proclo intende questo verso omerico.

[832] Cfr. *Orac. Chald.* fr. 116 des Places.

[833] Cfr. *Cratilo* 403c8 segg.

[834] Cfr. Platone, *Protagora* 345d5, ove, citando il poeta Simonide, viene detto: «contro la necessità neppure gli dèi combattono» (ἀνάγκῃ δ᾽ οὐδὲ θεοὶ μάχονται). Proclo intende, in tale contesto, il detto simonideo evidentemente nel senso che nella realtà divina non v'è conflitto fra volontà, desiderio e necessità, poiché in essa vengono a coincidere.

[835] Il riferimento è a *Cratilo* 403d7 segg. Proprio riferendosi a questo passo del *Cratilo*, nella *Dissertazione* XVI del *Commento alla Repubblica*, un'opera di carattere monografico interamente

dedicata all'esegesi del "mito di Er", Proclo afferma, come in questo passo, che «secondo Platone i generi delle Sirene sono tre: quello celeste, che pertiene a Zeus, quello connesso con l'ambito della generazione, che pertiene a Poseidone, ed infine quello infero che pertiene a Plutone; inoltre è caratteristica comune a tutti i loro generi quella di far sussistere l'armonia di carattere corporeo» (cfr. *In R.* II, 239, 7-9: ὥστε τριττὰ γένη κατ' αὐτὸν Σειρήνων· οὐράνια Διός, γενεσιουργὰ Ποσειδῶνος, ὑποχθόνια Πλούτωνος· κοινὸν δὲ πάντων τῶν γενῶν ἁρμονίαν ὑφιστάνειν σωματοειδῆ).

[836] Il testo sembra qui avere una lacuna. Pasquali in app. ipotizza: «θέλει scil. τὰ τρία γένη?». Tuttavia ad essere connesso con il cielo, come si è appena detto, è solo il genere celeste delle Sirene.

[837] Si tratta dell'anima che, dopo che si è purificata ed è stata giudicata, ha compiuto il suo ciclo nell'ambito del divenire e della generazione, e, non essendo più a questo legata, si è levata in cielo. Su ciò cfr. ad esempio Proclo, *In R.* II, 131, 11-14.

[838] Cfr. *Fedro* 259a7. Questa espressione viene ripresa da Proclo, in riferimento al medesimo argomento, anche nell'*In R.* II, 238, 24-26. Il rifeirmento ad Odisseo rinvia alla tradizione mitica secondo la quale egli, nel suo viaggio di ritorno a Itaca, si sarebbe imbattutto nelle Sirene, le quali con il loro canto ammaliano i naviganti, facendoli naufragare sugli scogli.

[839] Cfr. *Cratilo* 403e3 seg. Cfr. anche *Repubblica* X 596d1, ove l'"Artigiano del tutto" viene definito σοφιστής.

[840] Cfr. *Simposio* 203d8, ove Eros è definito appunto σοφιστής.

[841] Cfr. *Cratilo* 404a4.

[842] Riferimento a *Cratilo* 404a5 seg. Nella *Teogonia* (v. 718) Esiodo afferma che nel Tartaro vengono incatenati i Titani sconfitti, i quali erano stati guidati da Crono contro gli dèi olimpici, guidati a loro volta dallo stesso Zeus. Proclo interpreta allegoricamente il mito intendendo i Titani come l'origine della specificazione e suddivisione presenti nel reale. L'incatenamento di Crono da parte di Zeus sta ad indicare allegoricamente per Proclo come l'ordinamento intellettivo, per quanto costituisca il primo livello di effettiva separazione e determinazione rispetto alla dimensione intelligibile, sia in se stesso unitariamente determinato proprio dalla connessione e dal legame che Zeus, terza divinità della prima triade intellettiva, mantiene con Crono, primo dio della prima triade intellettiva.

[843] Il riferimento è a *Cratilo* 403e7-404a4.

[844] Su ciò cfr. *supra* § CLX.

[845] Su ciò cfr. *supra* § CLXI.

[846] In *Fedro* 248b6 Platone parla di τὸ ἀληθείας πεδίον ("pianura della verità); in relazione all'espressione τὰ μακάρια ἐκεῖνα θεάματα del commentario procliano, cfr. *ibid.* 247a4: μακάριαι θέαι.

[847] Riferimento a *Cratilo* 404a4.

[848] Cfr. *Cratilo* 403a1.

[849] Cfr. *ibid.* 404b3, ove si afferma, precisamente, che Ade conosce tutte le cose che sono belle (πάντα τὰ καλὰ εἰδέναι).

[850] Cfr. *Cratilo* 403a4 seg.

[851] Per l'etimologia di "*Demetra*" nel *Cratilo* cfr. *ibid.* 404b8 seg., in cui il teonimo in questione viene connesso a μήτηρ, "madre".

[852] Ovvero per gli esseri di rango e livello inferiore rispetto agli dèi.

[853] Il riferimento al "nutrimento" è tratto da *Cratilo* 404b8: κατὰ τὴν δόσιν τῆς ἐδωδῆς. Tale riferimento è connesso da Proclo con quanto è affermato in *Fedro* 247d1 segg., ove viene descritto come nel "luogo iperuranico" l'anima tragga nutrimento dalla contemplazione delle realtà intelligibili di cui gli dèi si nutrono in modo originario. Nella prospettiva teologica procliana il nutrimento che le divnità di livello inferiore traggono da quelle di livello superiore è di natura intellettiva, ovvero è quello di un intelletto che è rivolto all'attiva contemplazione di ciò che per esso è oggetto intelligibile.

[854] Cfr. *Fedro* 247d6.

[855] Cfr. *Orph. Frag.* 206 F Bernabé=128 + 134 + 145 Kern.

[856] Cfr. Esiodo, *Teogonia* vv. 453 seg.

[857] In entrambi i casi, ovvero che si consideri Demetra in quanto è proceduta nell'ordinamento ipercosmico, oppure in quanto figlia primissima di Rea, si tratta comunque sempre di Demetra, la cui funzione è quella di vivificare l'intero ordinamento ipercosmico.

[858] Essendo direttamente connessa a Rea, che nell'ordinamento intellettivo rappresenta il principio mediano vivificante, Demetra viene a costituire il centro mediano della produzione di vita tra l'ordinamento intellettivo e quello ipercosmico, al cui interno, grazie a lei, viene a confluire, in forma ipercosmica, il potere vivificante di Rea appartenente all'ordinamento intellettivo.

[859] Nella misura in cui Demetra si identifica completamente con Rea, essa non è più effettivamente distinguibile da quest'ultima: come divinità intellettiva corrispondente a Rea, essa rivela la natura dell'Intelletto demiurgico, il quale deriva da Rea il suo potere di produrre la vita della totalità dell'universo.

[860] Occorre sottintendere, con ogni probabilità, θεότης, termine che compare alcune righe prima. In ogni caso il riferimento è a Demetra intesa nell'unità dei diversi livelli in cui si esplica la sua attività generatrice di vita e vivificante.

[861] La dimensione divina a un tempo monadica ed ebdomatica (ovvero unitaria e al contempo strutturata e articolata in 7 unità) è quella intellettiva. Su ciò cfr. in particolare *Theol. Plat.* V capp. 2 e 4, e il saggio introduttivo, cap. I § 4, pp. 33 seg.

[862] Demetra, dunque, in base alla sua origine intellettiva, è caratterizzata da una forma di unità che, trascendendo la pluralità determinata della realtà ipercosmica, la connette direttamente all'ordinamento intellettivo, mentre in base alla sua natura di divinità ipercosmica, la sua unità contiene in sé una costitutiva forma di pluralità determinata che è quella che specificamente caratterizza la natura dell'ordinamento ipercosmico. Come divinità ipercosmica, Demetra rappresenta l'unità delle Fonti che derivano e dipendono dalla triade intellettiva. Quanto è qui affermato da Proclo, risulta più chiaro alla luce di ciò che è da lui sostenuto nel cap. 11 del libro VI della *Teologia Platonica*, ove si parla esplicitamente della triade generatrice di vita, che Proclo definisce "corica", in riferimento alla dea Core, la quale viene a sua volta collegata, nello stesso testo, a Demetra (su ciò cfr. in particolare *Theol. Plat.* VI 11, 49, 27-50, 3; 50,10 seg.; 51, 15-17). Di conseguenza Demetra rappresenta l'unità della triade corica, ovvero della seconda triade nell'ordinamento ipercosmico. Inoltre Demetra, proprio in quanto unità complessiva della seconda triade ipercosmica, comprende in se stessa, per così dire, a livello potenziale, le principali divinità che costituiscono l'ordinamento immediatamente successivo rispetto a quello ipercosmico: vale a dire l'ordinamento ipercosmico-encosmico. Estia rappresenta il primo livello della seconda triade ipercosmico-encosmica. All'interno di questo ordinamento è a sua volta presente una triade generatrice di vita, triade della quale un'ulteriore Demetra ipercosmico-encosmica occupa il primo livello, mentre Era

il secondo, ovvero quello intermedio: su ciò cfr. *Theol. Plat.* VI 22, 98, 3 segg. Quindi la Demetra ipercosmica risulta comprendere in se stessa originariamente sia Estia sia Era che fanno parte dell'ordinamento ipercosmico-encosmico. Questa labirintica strutturazione teologica dei livelli successivi a quello intellettivo risponde a una essenziale e specifica esigenza insita nella riflessione procliana, cioè quella di mantenere il più possibile contigui e continui i vari livelli che costituiscono la realtà, soprattutto nel suo livello più particolare e determinato, vale a dire quello connesso con la dimensione sensibile. Alla luce di tale prospettiva metafisico-teologica, ogni ordinamento divino e ogni livello del reale risultano fra loro intrinsecamente connessi al punto che in due distinte, ma contigue dimensioni è possibile individuare differenti livelli di una medesima divinità. Così nel caso di Demetra, essa, al livello dell'ordinamento intellettivo, si identifica con Rea intellettiva, la quale non si separa per processione da Crono, ma costituisce inseparabilmente insieme a lui e allo Zeus intellettivo la prima triade intellettiva; nell'ordinamento ipercosmico vi è poi l'effettiva Demetra che rappresenta l'unità della seconda triade ipercosmica; inoltre vi è anche una Demetra ipercosmico-encosmica che fornisce a questo livello, in sostanziale continuità con quello ipercosmico e, per il suo tramite, anche con quello intellettivo, il potere di generare vita.

[863] Secondo quanto viene affermato ne *In Tim* II, 258, 30 segg., il movimento da sinistra verso destra sarebbe più originario rispetto a quello da destra verso sinistra. Inoltre in *Theol. Plat.* VI 23, 106, 7 seg. si afferma che nell'universo il movimento verso destra comprende anche quello verso sinistra (ἐν τοῖς ὅλοις ἡ ἐπὶ δεξιὰ κίνησις τῆς ἐπ' ἀριστερὰ περιληπτική), il che significa, secondo la prospettiva neoplatonica procliana, che è più originario. In effetti anche Estia, appartenendo ad un livello superiore, è più originaria di Era. Inoltre occorre tener presente che, sulla base di quanto si afferma nel *Timeo*, il Circolo dell'Identico, che rimanda alla stabilità e all'identità, ruota verso destra, ovvero da sinistra a destra, mentre il Circolo del Diverso, che rimanda alla generazione e al divenire, ruota verso sinistra. Su ciò cfr. ad esempio *In Tim.* III, 74, 5-20. Sulla distinzione fra destra e sinistra si veda anche quanto Proclo afferma in *Theol. Plat.* VI 12, 64, 3 segg.

[864] Cfr. *Cratilo* 404b8 seg.

[865] Estia, in effetti, secondo la tradizione mitologico-religiosa greca è la dea del "focolare domestico" e come tale è anche la dea custode del fuoco sacro della casa, sul quale venivano anche cotti i cibi.

[866] Cfr. *Orph. Fr.* 112 F Bernabé=106 Kern.

[867] Cfr. *Orac. Chald.* fr. 17 des Places.

[868] Cfr. *Orph. Fr.* 221 F Bernabé=189 Kern.

[869] Demetra è perfezionatrice di tutto ciò che concerne la vita, dunque, anche nell'ambito dell'anima, essa è garante di ciò che rende perfetta l'anima, vale a dire la virtù. E inoltre proprio ad immagine della duplice forma di generazione che Demetra garantisce a tutti gli esseri, le madri non solo partoriscono i propri figli, ma al contempo, quando sono nati, esse producono in modo naturale anche il latte per il loro nutrimento.

[870] Qui Proclo deve cercare di spiegare perché Zeus venga connesso in *Cratilo* 404b9-c1 con Era: nell'interpretazione procliana e conformemente alla sua complessiva teologizzazione del reale, Zeus Demiurgo risulterebbe coordinato ad Era in lui precompresa. Invece il riferimento a *Dēmḗtēr* come *mḗtēr* non sembra rinviare nel *Cratilo* a un legame con Zeus: cfr. *ibid.* 404b8 seg.

[871] L'avverbio ἐπιστρεπτικῶς è difficilmente traducibile in italiano: esso fa riferimento alla nozione di ἐπιστροφή, termine con cui viene indicato propriamente il "volgersi indietro" e dunque il "ritornare e ricongiungersi" delle realtà seconde ai principi da cui derivano e dipendono. La Demetra alla quale si fa qui riferimento è quella che coincide con Rea.

[872] Cfr. *Iliade* XIV v. 328.

[873] Vale a dire le anime individuali degli esseri umani. Come viene affermato da Proclo nel *Commento al Timeo*, vi sono tre principali generi di anima, vale a dire quelli divini, quelli demonici e quelli particolari/individuali: su ciò cfr. *In Tim.* II, 228, 13 seg.

[874] Cfr. Platone, *Filebo* 30d2.

[875] Cfr. *Iliade* XIV v. 213.

[876] Cfr. *Iliade* I vv. 547 seg.

[877] L'unione tra Zeus ed Era ipercosmico-encosmica, agli occhi di Proclo, garantisce allegoricamente e simbolicamente una forma di collegamento anche tra l'ordinamento intellettivo e quello ipercosmico-encosmico, ed al contempo tra la dimensione intellettiva e quella psichica ed encosmica. Il fatto che gli intelletti molteplici e determinati (νόες) sormontino le anime, a loro volta molteplici e

determinate, implica che la dimensione intellettiva venga, in qualche modo, differenziata e pluralizzata: tale pluralizzazione sarebbe quindi garantita dall'azione e dalla natura mediatrice di Era. La nozione di "sormontare" è qui espressa dal participio ἐποχούμενοι del verbo ἐποχέομαι: tale verbo – il cui valore semantico e impiego nel presente contesto è ripreso dagli *Oracoli Caldaici*, fr. 36, 2 seg., fr. 146, 7 e fr. 193, 2 des Places – indica propriamente l'"essere trasportato" o il "cavalcare" e viene ad assumere un significato metaforico. Cfr. anche *supra*, *In Crat.* CVII, p. **58**, 11-15.

[878] Qui si tratta di Era. Lo stesso epiteto (ἡ δέσποινα ἡμῶν) viene impiegato poco sopra in riferimento a Demetra: cfr. *supra*, *In Crat.* CLXVIII, p. **92**, 20.

[879] Cfr. *Iliade* XV vv. 18 seg.

[880] Ovvero acqua e terra.

[881] Cfr. *Iliade* XXI vv. 6 seg. Si tenga presente che nel greco omerico ed in Esiodo il termine ἀήρ (con genitivo ἠέρος), indica propriamente non l'"aria", ma la "nebbia". Di conseguenza l'espressione ἠέρα βαθεῖαν (nel testo riportato al caso accusativo) significa "nebbia densa". L'accusativo ἠέρα consente un'allusione pseudo-etimologica al teonimo Ἥρα.

[882] Cfr. *Iliade* XVIII vv. 239 seg.

[883] Nei poemi omerici non si trova un'esatta corrispondenza con quanto viene qui affermato. Comunque per un concetto simile e sostanzialmente equivalente si veda *Iliade* XVII vv. 649 seg.

[884] Cfr. *Cratilo* 404c2-4. In questo passo del *Cratilo* il nome "*Hḗra*" viene ricondotto a quello di "*aḗr*" ["aria"] in quanto il teonimo in questione, se ripetuto più volte, senza interruzione, vale a dire "*er-a-er-aer* etc.", verrebbe a formare appunto la parola "*aḗr*".

[885] Proclo interpreta il passo del *Cratilo* 404c2-4 come allusione allegorica alla natura di Era – suggerita dal suo nome, in cui è possibile "collegare la fine all'inizio" – la quale conduce le anime all'*epistrophḗ* verso loro stesse e dunque anche verso la loro autentica origine.

[886] Riferimento a *Iliade* XIX v. 407.

[887] Cfr. *Cratilo* 404b8-c4 a proposito dei teonimi *Demetra* ed *Era*; 404c7-d8 per quanto riguarda *Persefone*.

[888] Demetra, come si è visto precedentemente, sulla base della identificazione con Rea può essere considerata "madre" di Zeus

Demiurgo; Era – figlia, come Zeus, di Crono – è la "sorella" di Zeus; infine Persefone, secondo la tradizione mitologica più diffusa, è figlia di Zeus.

[889] Secondo queste tre diverse modalità in base alla quali le tre dee precedentemente menzionate risultano "compartecipi" della demiurgia universale, Demetra svolgerebbe una funzione di tipo intellettivo, Era e Persefone ruoli di natura ipercosmica.

[890] Il nome Κόρη, ovvero "Core", significa propriamente "fanciulla".

[891] Cfr. *Orph. Fr.* 317 F Bernabé=188 Kern.

[892] Persefone-Core comprende in sé tre monadi divine: Artemide, Persefone (che, in quanto livello centrale intermedio di questa dimensione divina, determina la natura complessiva di tale triade) e Atena. Si tratta della triade generatrice di vita insita nell'ordinamento ipercosmico: su ciò cfr. *Theol. Plat.* VI 11, 51, 15 segg.

[893] L'espressione νοερὰ ἐπιστροφή indica propriamente il volgersi indietro e tornare alla dimensione intellettiva da parte di tutte le entità che fanno parte del cosmo: tale ricongiugimento con la dimensione intellettiva è necessario perché la totalità del cosmo si mantega strutturalmente e armonicamente unitaria.

[894] Come viene chiarito da Proclo in *Theol. Plat.* VI 11, 51, 25-28, è nell'ambito della teologia non greca, ovvero, precisamente, nella teologia caldaica, che il livello corrispondente ad Artemide viene ricondotto a Ecate, quello intermedio all'Anima (corrispondente, secondo quanto afferma Proclo, nella teologia greca a Persefone) e il limite inferiore alla Virtù (corrispondente, per Proclo, nella teologia greca ad Atena).

[895] Attribuisco qui a καὶ valore epesegetico.

[896] L'espressione μεριστὴ δημιουργία si contrappone qui all'avverbio ἀμερίστως. Nella traduzione si è cercato di conservare la forte contrapposizione presente nel testo greco. Dioniso, come Re dell'intero ordinamento encosmico (su ciò cfr. *supra* nota n. 558), presiede in modo indiviso, ovvero in una forma di primarietà unitaria, alla demiurgia particolare connessa con la dimensione encosmica.

[897] Cfr. *Orph. Fr.* 292 F Bernabé=197 Kern.

[898] Ovvero rispetto alla Core che per superiorità e purezza si identifica con l'intero ordinamento generatore di vita appartenente alla dimensione ipercosmica.

[899] La seconda Core è dunque quella che si identifica con Persefone, che occupa il livello mediano della triade generatrice di vita. Persefone in effetti, anche all'interno della tradizione mitologico-religiosa, ha particolari affinità con Artemide, ovvero con quella che per Proclo costituisce la sommità della triade ipercosmica generatrice di vita.

[900] Su ciò si veda *supra* nota n. 894: nella teologia caldaica Ecate corrisponde ad Artemide (la sommità della triade generatrice di vita), l'Anima a Persefone (il livello intermedio) ed infine la Virtù ad Atena (il limite inferiore).

[901] Proclo si riferisce qui alle due modalità in cui opera Persefone: da un lato come sovrana, ovvero propriamente come divinità ipercosmica, dall'altro, in relazione al nostro mondo, in forma encosmica. Su ciò si veda quanto Proclo afferma in *Theol. Plat.* VI 11, 55, 13-18: rispetto alle estremità, che sono caratterizzate rispettivamente dalla purezza (Artemide) e dalla verginità (Atena), al livello intermedio – vale a dire a Persefone – che si compiace delle processioni e delle moltiplicazioni, appartiene in modo specifico la mescolanza ed il contatto con gli esseri generati.

[902] Il verbo πλημμελεῖν indica, in questo contesto, ad un tempo il commettere errori e di conseguenza il peccare in relazione all'interpretazione etimologica dei teonimi "Persefone" e "Apollo", offendendo, in tal modo, empiamente queste divinità proprio attraverso tali errate interpretazioni.

[903] Il riferimento è a *Cratilo* 404c7 segg.

[904] Attribuisco a καὶ valore epesegetico.

[905] Cfr. *Cratilo* 404d3 seg., ove il teonimo Φερσεφόνη (forma poetica per Περσεφόνη) viene spiegato come Φερέπαφα, sulla base della variante del medesimo teonimo Φερρέφαττα.

[906] Nella triade generatrice di vita, la seconda divinità/monade è proprio Persefone che è la divinità mediana che ha funzione generativa, mentre la terza divinità/monade della triade generatrice di vita è Atena: su ciò cfr. *supra* § CLXXI. Tutto il passo appare in perfetta armonia con quanto Proclo afferma in *Theol. Plat.* VI 11, 52, 8 segg.

[907] Ovvero, rispettivamente, Artemide/Ecate, che costituisce il livello più alto, e Atena/Virtù, che costituisce quello più basso: cfr. *supra* § CLXXI.

[908] Il livello intermedio rappresentato da Persefone, che proprio in considerazione della sua medianità rimane completamente "stabilito in se stesso" e, quindi, puro, rimanda alla natura virginea di Core, con la quale viene identificata, come si è detto, l'intera triade generatrice di vita.

[909] Cfr. *Cratilo* 404d8 segg.

[910] Su ciò cfr. *supra* § CLXXI. Con l'espressione "triade mediana dei Princìpi", Proclo si riferisce alla triade generatrice di vita che è la seconda all'interno dell'ordinamento ipercosmico, che si distingue in "Fonti" e "Princìpi", come viene chiarito in *Theol. Plat.* VI 1, 6, 1 segg.

[911] Cfr. *Orac. Chald.* fr. 168 des Places. Probabilmente questo frammento si riferisce al Sole come principio delle tre sfere entro le quali viene a sussistere il mondo fisico: infuocata, eterea e iliaca. Su ciò cfr. *Orac. Chald.* fr. 76 des Places. Altri, tra cui Lewy, ritengono che il frammento alluda alla posizione centrale del sole che è cinto da 2 serie di 3 pianeti: su ciò cfr. il commento al frammento di R. Majercik, op. cit., p. 205. Quasi certamente Proclo intende questa criptica espressione degli *Oracoli* come indicazione del fatto che Apollo, allo stesso modo in cui Core si identifica con l'intera triade ipercosmica generatrice di vita, si identifica a sua volta con l'intera terza triade ipercosmica. Su ciò cfr. *Theol. Plat.* VI 12.

[912] Come è stato precedentemente chiarito la triade generatrice di vita è anteriore rispetto a quelle dei princìpi eliaci/solari.

[913] Cfr. *Orph. Fr.* 284 F Bernabé=194 Kern.

[914] Il riferimento è alla nota etimologia di *Apóllōn*, ovvero *a*- privativo e *pol(l)*-, in base alla quale il teonimo significherebbe "*non-molteplice*". Su ciò si veda, nel saggio introduttivo, cap. IV § 2.5.

[915] Apollo, anche alla luce delle diverse etimologie proposte del suo nome, appartiene a differenti livelli divini di realtà, a ciascuno dei quali corrisponde una determinata funzione.

[916] Cfr. *Cratilo* 404e7-406a3.

[917] Il riferimento è qui al concetto pitagorico di *tetraktýs*, ovvero il 10 come somma dei primi quattro numeri: 1+2+3+4=10. La decade, ovvero il numero 10, è, come tale, il risultato della somma della tetrade dei numeri 1, 2, 3 e 4, ma da un punto di vista trascendente tale numero è originariamente causato dalla monade, ovvero

il numero 1, principio di tutti i numeri e dunque anche della stessa tetrade da cui il 10 risulta costituito.

[918] Apollo dunque riconduce a unità le entità encosmiche nella loro distinzione e molteplicità, in quanto Apollo si identifica con il sole che è alla base della vita encosmica. L'Intelletto demiurgico, invece, che costituisce l'effettiva origine prima e autentica di tutto l'universo, riconduce la totalità del reale all'unità trascendente della sua origine, ossia a se stesso.

[919] Nell'interpretazione di Proclo l'ordine di successione di queste quattro proprietà specifiche del dio Apollo viene inteso come la sequenza ascendente di quattro livelli differenti di realtà a cui corrispondono gradi differenti di questa divinità: a cominciare dal grado più basso, la medicina rimanda per Proclo alla dimensione sublunare; la mantica a quella delle divinità encosmiche; l'arte del saettare al livello delle divinità ipercosmiche-encosmiche; infine la musica all'ordinamento delle divinità ipercosmiche.

[920] Empedocle, DK 31 B 121, 2 seg. Diverse sono le possibili traduzioni di questo frammento, che comunque viene qui citato da Proclo per delineare la dimensione del mondo sublunare e per mostrare il motivo per cui la medicina di Apollo riguarda proprio questa dimensione del reale.

[921] Il verbo ἐναπλόω, da cui il perfetto ἐνήπλωται che compare in questo passo, non è riportato nemmeno nel Liddell-Scott. Il senso di tale verbo si può evincere dal sostantivo ἐνάπλωσις, attestato in Simplicio e il cui significato sembra quello di "risolversi/scomporsi negli elementi costitutivi", da cui "dispiegarsi" o anche "riversarsi". Con ogni probabilità il verbo è qui impiegato come rinvio per assonanza al teonimo Ἀπόλλων.

[922] Cioè nella mantica e nel sole.

[923] Con l'aggettivo ἀπόλυτα Proclo indica propriamente le entità divine ipercosmico-encosmiche, le quali sono non vincolate e separate dal cosmo sensibile, non essendo in contatto con esso. Su questo ordinamento divino si veda *Theol. Plat*. VI, in particolare, capp. 16 e 17.

[924] Cfr. *Iliade* I v. 75.

[925] Vale a dire l'ordinamento ipercosmico. Cfr. su ciò *Theol. Plat.* VI 21, 96, 15 segg.: Προσήκει δὲ ἄρα τὸ μὲν ἀρχικὸν καὶ τὸ ἡγεμονικὸν τοῖς ὑπερκοσμίοις μόνον θεοῖς, ossia «si confà quindi il carattere principiale e quello sovrano solo agli dèi ipercosmici».

[926] Cfr. *Orac. Chald.* fr. 71 des Places. Secondo la concezione caldaica, il sole con i suoi raggi tiene insieme e armonizza fra loro i vari livelli del cosmo sensibile. Su ciò si veda il commento al fr. 71 di R. Majercik, op. cit., p. 170, ove viene riportato quanto affermato da Lewy sulla dottrina caldaica a proposito del sole.

[927] Cfr. *supra*, nel presente paragrafo del commentario, p. **97**, 18 segg.

[928] Come si è detto (cfr. *supra* note n. 915 e n. 919), alle differenti potenze del dio Apollo corrispondono per Proclo specifici livelli e gradi di questa divinità: per tale ragione si parla qui di Ἀπόλλωνες (“Apolli”) al plurale.

[929] Il concetto di συμπάθεια è fondamentale nell’ambito della teurgia, poiché essa indica quella affinità complessiva cosmica che unisce in una sorta di unitaria e armonica vibrazione il Tutto in quanto esso deriva e dipende, in ultima istanza, da un principio primo ed unico. Sul concetto di συμπάθεια e sul rapporto tra telestica e teurgia si rinvia ancora la saggio introduttivo cap. I § 5, pp. 42 segg.

[930] Cfr. *Timeo* 33a2.

[931] Cfr. *Cratilo* 405a4.

[932] Cfr. *ibid.* 405a6.

[933] L’aggettivo παιωνικός (“curativo”, “guaritivo”) è connesso all’appellativo Παιάν/Παιών tradizionalmente attribuito ad Apollo in qualità di divinità che libera dai mali. Il termine, da un punto di vista scientifico, non ha un’etimologia certa. Su ciò si veda Chantraine s.v. Παιάν: egli, dal canto suo, propone una connessione etimologica con il verbo παίω (“colpisco”, “percuoto”): le malattie verrebbero arrestate attraverso il tocco magico di Apollo. Altri propongono una connessione con il verbo παύω (“faccio terminare”, “impedisco”).

[934] Cfr. *Cratilo* 405a7-b4.

[935] Riferimento a *Timeo* 22c2.

[936] Alcuni riti teurgici prevedono l’azione rituale di evocatori delle entità divine e di altri individui che fungono da “ricettori” di tali entità, in modo che si verifichi così una forma di possessione divina.

[937] La purificazione è dunque fondamentale prima di qualunque forma di contatto con la realtà divina. Ciò perché il mondo fenomenico risulta in qualche modo soggetto ad una qualche forma di contaminazione.

[938] Dunque Apollo precomprende in sé tutte le forme determinate di purificazione in quanto egli tra le sue diverse funzioni ha

anche quella, per così dire, della purificazione in senso universale della dimensione sensibile.

[939] La dimensione materiale viene dunque considerata, in alcune sue forme, come elemento contaminante. Per questo anche le anime particolari-individuali, partecipando della dimensione materiale, devono essere purificate da essa, la quale viene rappresentata come una sorta di fango che si addensa sulle entità che sono costrette a parteciparne.

[940] Cfr. *Orac. Chald. fr.* 133 des Places. L'espressione πυρὸς ἔργα ("opere del fuoco"), con cui sembrano qui venir indicati alcuni particolari effetti prodotti dalle operazioni terugiche compiute durante i riti, potrebbe far riferimento alle manifestazioni della divinità durante il rito: sulle manifestazioni di entitià divine come "luci" cfr. Proclo, *In R.* I, 37, 9 segg. Ma tale espressione potrebbe anche rinviare alla funzione purificatrice del fuoco nel corso dei rituali misterici: su ciò cfr. Giamblico, *De mysteriis*, 5, 12, 7 segg., ove si fa riferimento al fuoco come mezzo per eliminare, nel corso dei sacrifici rituali, tutto ciò che è materiale e come strumento di purificazione dai legami con la materialità, ad imitazione dell'attività del fuoco divino che separa dalla materia ciò che è immateriale. Occorre inoltre ricordare che le purificazioni attraverso aspersioni con acqua di mare erano usuali nell'antichità: su ciò cfr. R. Majercik, op. cit., commento al frammento p. 192.

[941] Con l'espressione ἡ κατὰ γνῶσιν ἁπλότης Proclo intende probabilmente la conoscenza nella sua purezza e originarietà, ovvero senza contatto con la dimensione materiale e sensibile.

[942] Quanto viene affermato in questo passo appare in sostanziale sintonia con ciò che Proclo sostiene in *Theol. Plat.* VI 12, 58, 27 segg. proprio in riferimento alla analisi del nome "Apollo" nel *Cratilo*.

[943] Cfr. Platone, *Repubblica* VI, 508b12 seg. Il riferimento è dunque all'analogia del Bene con il sole, che viene identificato, come si è visto, con Apollo.

[944] Apollo, sulla base dell'analogia del Bene con il sole, in relazione agli dèi encosmici ha una funzione corrispondente a quella che il Bene, identificato a sua volta, nell'interpretazione neoplatonica procliana, con l'Uno, ha rispetto all'intelligibile. Tale analogia implica dunque anche una forma di somiglianza del dio Apollo financo con il Bene-Uno.

[945] La verità in senso conoscitivo, ovvero quella che si dà nell'ambito del conoscere, è diversa dalla verità che procede direttamente dal Bene-Uno, che, sulla base dell'interpretazione neoplatonica dell'analogia solare, viene intesa da Proclo come il fondamento della natura dell'intelligibile inteso come identità di essere e pensiero. Su ciò rinvio a M. Abbate, *Parmenide e i neoplatonici* etc., op. cit., in particolare pp. 188 segg.

[946] Cfr. *Cratilo* 405c5.

[947] Per il tramite di Apollo, in base all'identificazione di quest'ultimo con il sole, vengono diffusi nell'universo i "canali" attraverso i quali si propaga in esso la vita e che, originariamente, Zeus riceve da Rea intellettiva generatrice di vita. Insieme ai canali, Apollo riceve da Zeus anche i raggi che provengono in origine dalla dimensione intellettiva e che Apollo diffonde in forma di sole sull'intera realtà encosmica.

[948] Qui Proclo si riferisce a *Cratilo* 405c6 segg. La connessione tra Apollo e la musica viene illustrata nel *Cratilo* con la spiegazione etimologica del teonimo come Ὁμο-/Ἀ-πολῶν (cfr. *Cratilo* 405d7-e2), ovvero "che fa ruotare insieme".

[949] La dea Μνημοσύνη rappresenta la personificazione della "memoria". Essa, secondo la tradizione mitologica, generò insieme a Zeus le nove Muse. Apollo, come dio della musica e "musagete", è qui considerato, insieme a Mnemosine e Zeus, originatore delle Muse.

[950] Il genitivo τῶν φθόγγων viene espunto da Pasquali. In effetti in questo contesto il termine non sembra avere un senso perspicuo, anche in considerazione della sua posizione. Si potrebbe trattare di una esplicitazione del testo inserita nel tentativo di chiarire quanto viene affermato subito dopo.

[951] I "figli dei teurghi" sono coloro che hanno appreso la conoscenza teurgica. In *Theol. Plat.* VI 12, 64, 3 segg., in un contesto del tutto simile, Proclo si riferisce ad essi denominandoli θεόσοφοι, ovvero "teosofi", "conoscitori della cose divine". Con il termine "mani" Proclo, con linguaggio teosofico, allude in particolare alle attività che le divinità ipercosmiche svolgono in relazione alla dimensione encosmica: le "mani" infatti rinviano simbolicamente ad un'attività operatrice, non meramente intellettiva, rivolta alla dimensione sensibile. Su ciò cfr. Proclo, *In R.* II, 252, 19 segg., con particolare riferimento all'attività delle Moire, da lui

concepite come triade ipercosmico-encosmica. Tale concezione si ritrova anche in *Theol. Plat.* VI 12, 64, 12 segg.: le mani alludono alle potenze motrici delle Moire ed in particolare all'azione svolta dalla più venerabile tra loro, ossia Lachesi.

[952] I rapporti armonici che rendono equilibrata la natura delle anime e dei corpi e del loro rapporto reciproco possono venire intesi come un'armonia di suoni. Per questo Apollo, che garantisce tale armonia, può essere considerato a tutti gli effetti il dio dell'armonia e della musica insite nella realtà encosmica.

[953] Apollo è armonizzatore dell'ordine della realtà encosmica in considerazione della sua identificazione con il sole, che, con il suoi movimenti, garantisce la vita, la successione delle stagioni e l'alternanza giorno-notte.

[954] Le anime particolari/individuali per essere autenticamente e perfettamente armoniche, liberatesi della disarmonia che è propria dell'ambito materiale della generazione, devono rendersi simili al Tutto nel quale regna l'armonia universale.

[955] Il verbo προτίθημι può avere lo specifico significato di "stabilire, istituire come premio". Su ciò cfr. s.v. προτίθημι Liddell-Scott.

[956] Il soggetto, come spesso accade, non è qui espresso. Si può trattare sia di Socrate sia di Platone.

[957] Cfr. *Cratilo* 406a3 segg.

[958] Μουσηγέτης, ovvero "guida/capo delle Muse".

[959] Il termine ἐννεάς, "enneade", indica propriamente il "numero nove", quindi si potrebbe anche intendere «nella sua interezza il numero "nove"». Pasquali, invece del tràdito παντός, ipotizza παντελοῦς (cfr. app.: «an παντελοῦς?»). Accogliendo tale correzione, la traduzione sarebbe «del numero totalmente perfetto dell'"enneade"». Si tenga inoltre presente che si potrebbe mantenere il testo tràdito senza ricorrere all'integrazione δεκτικός ("atto ad accogliere") proposta da Kroll, sottintendendo nella seconda parte della frase il termine μονάς ricavabile dalla riga immediatamente precedente; in tal caso la traduzione sarebbe: «il coro delle Muse, invece, è monade dell'intero numero dell'"enneade"». In effetti l'enneade come insieme del numero "nove" è essa stessa una monade unitaria e al contempo molteplice. Per comprendere il senso di questo passo del *Commento al Cratilo* è opportuno riportare anche quanto Proclo afferma ne *In Tim*. II, 208, 7 segg.: la mona-

de, la tetrade, la pentade e l'enneade forniscono il numero complessivo/universale (τὸν ὅλον ἀριθμόν) in base al quale risultano suddivise tutte le parti che costituiscono il cosmo; Proclo continua affermando che gli antichi posero le Muse ed Apollo Musagete a capo dell'universo (ἐπέστησαν τῷ παντί), in quanto Apollo è garante e dispensatore della sua unità ed armonia complessiva, mentre le Muse mantengono unitaria la sua progressiva suddivisione. Su ciò cfr. anche Proclo, *In R.* II, 4, 20 segg.

960 Ovvero da Apollo inteso come "monade" e dal coro delle Muse inteso come "enneade".

961 Cfr. Platone, *Timeo* 43a2.

962 Ovvero il numero 3.

963 L'enneade, in quanto costituita dall'insieme di "nove unità", implica una forma di causalità molteplice ordinatrice del cosmo, ma al contempo ad essa, in quanto unità complessiva del numero "nove", appartiene una forma di causalità che riconduce il molteplice a un'unità perfetta complessiva, indicata appunto dal numero "nove".

964 Si tratta dei rapporti armonici proporzionali (λόγοι) su cui risulta fondata l'armonia complessiva del cosmo.

965 Apollo è, come si è visto, il tramite dell'unitaria e trascendente armonia intellettiva all'interno della dimensione encosmica, mentre le Muse pluralizzano e determinano in forme distinte tale armonia unitaria e trascendente. Su ciò si veda anche la conclusione del presente paragrafo del commentario procliano.

966 Ovvero, nuovamente, Apollo e il coro delle Muse.

967 L'espressione τὸ μουσικὸν πλῆθος non può essere resa esattamente nella traduzione in quanto l'aggettivo μουσικός indica al contempo "musicale" e "appartenente alle Muse".

968 Cfr. *Cratilo* 406a3-5.

969 Cfr. *Fedone* 61a3 seg.

970 Le anime individuali partecipano del Circolo dell'Identico e del Circolo del Diverso i quali regolano i movimenti dell'Anima cosmica. La filosofia, come una "musica dell'anima", armonizza dunque i movimenti circolari delle anime individuali in modo che essi siano regolari ed al contempo procedano in accordo e in sintonia con i cicli che determinano i movimenti dell'Anima cosmica.

971 Nella traduzione si è cercato di risolvere in qualche modo la complicata struttura di questo periodo che rasenta l'anacoluto.

[972] Come si è detto, Apollo costituisce il tramite dell'unità intellettiva all'interno della dimensione encosmica; dal canto loro, le Muse, in virtù della loro pluralità unitaria, riconducono a questa unità intellettiva le molteplici attività delle singole anime individuali.

[973] Cfr. *Cratilo* 406a6-b1.

[974] Leto, in quanto fonte generatrice di vita nel livello ipercosmico-encosmico, è compresa originariamente nelle fonti generatrici di vita dell'ordinamento ipercosmico, che si identificano nel loro insieme con Demetra.

[975] Ovvero la luce che avvolge il mondo nella sua interezza.

[976] Per il tramite di Apollo la luce intellettiva si diffonde sulla dimensione encosmica, mentre per il tramite di Artemide (di cui si parlerà diffusamente più avanti nel § CLXXIX) la luce generatrice di vita.

[977] Per tale espressione cfr. *Orac. Chald.* fr. 172 des Places ed il commento al frammento di R. Majercik, *op. cit.*, p. 206.

[978] Cfr. *Cratilo* 406a8-b1.

[979] Il verbo λῶ è la forma dorica di θέλω/ἐθέλω ("volere", "desiderare"), considerata qui come sinonimica rispetto a βούλομαι ("volere", "desiderare", "avere l'intenzione di").

[980] In relazione alla materia, dunque, il teonimo Λητώ può essere inteso come λήθης αἰτία, ovvero "causa di oblio", non in quanto coloro che si rivolgono alla materia perdano di vista l'autentica natura del reale, bensì, come è precisato alla fine di questo paragrafo, perché la dea in questione fa dimenticare alla anime gli effetti prodotti su di esse dalla materia.

[981] Su ciò cfr. *Cratilo* 405d3 seg.

[982] Sulla nozione di "calore" come principio vivificante cfr. *Orac. Chald.* 123 des Places. Leto dunque, per via della sua connessione con Apollo-Sole, è principio vivificante della dimensione encosmica attraverso il calore della luce.

[983] Cfr. su ciò *Timeo* 32c3 seg.

[984] In effetti nel *Cratilo*, laddove si parla del teonimo Λητώ (406a6-b1) non si fa alcun riferimento al termine λήθη ("oblio") per spiegare il significato originario di tale teonimo.

[985] Vale a dire Ermogene, che, in quanto giovane, in base all'interpretazione procliana non è ancora adeguatamente preparato e pronto a comprendere determinati insegnamenti di carattere teologico.

[986] Cioè il fatto che il nome Λητώ deriva da λήθης.

[987] Per un'espressione simile cfr. l'inno di Giuliano Imperatore,

Alla madre degli dèi, 9, 38 seg. (ed. Rochefort): τὸν ἐν αὐτῇ [*scil.* γενέσει] κλύδωνα. Su quest'inno si veda M.C. De Vita, *Giuliano imperatore filosofo neoplatonico*, Milano 2011, pp. 153-166.

988 Non è possibile trovare nelle *Enneadi* di Plotino un luogo preciso riconducibile a quanto viene affermato in questo paragrafo del commentario procliano. Il riferimento può avere per oggetto quanto, in generale, Plotino argomenta nei trattati 3-6 del IV libro delle *Enneadi* (d'ora in poi *Enn.*), dedicato, come noto, alla trattazione dell'anima. Ad esempio in *Enn.* IV 3 (27, secondo l'ordine cronologico), 28, 4-7 (ed. Henry-Schweyzer, *Editio minor*), si afferma, in sostanza, che il desiderio per qualcosa è dovuto alla memoria che ne abbiamo. Inoltre in *Enn.* IV 4 (28), capp. 3-6, si dice che l'anima ha memoria delle realtà intelligibili solo quando non vede più direttamente l'intelligibile, ma è discesa da esso; si può avere infatti memoria di cose passate. Infine in *Enn.* IV 6 (41), 3, 11 seg. si afferma che l'anima pensa gli intelligibili una volta che è giunta ad averne memoria, nel caso in cui si sia avvicinata a essi.

989 Su Μνημοσύνη cfr. *supra* nota n. 949.

990 Cfr. *Cratilo* 406b1-6.

991 Cfr. *ibid.* 406b2: τὸ κόσμιον.

992 Sulla base del testo tràdito si legge a questo punto: καθ' ἣν μισῆσαι λέγεται τὰς γενεσιουργοὺς ὁρμάς. Pasquali indica nel testo tra καθ' ἣν e μισῆσαι una lacuna: su ciò cfr. app.: «lacun. statui: fort. <ἐπιστρεπτική> possis tamen καθ' ἣν delere». A mio avviso la soluzione più plausibile è considerare καθ' ἣν un errore di copiatura – dovuto alla presenza di tale espressione poco sopra alle righe 21 seg. e alla sua ripetizione un poco più avanti alla riga 25 – e quindi espungerlo. Se si accoglie qui il testo tràdito e la conseguente lacuna, congiuntamente all'ipotesi di integrazione di Pasquali, ovvero καθ' ἣν <ἐπιστρεπτική>, la traduzione sarebbe: «in base alla quale essa è capace di far volgere indietro».

993 In effetti in *Cratilo* 406b1-6 vengono proposti i seguenti tre significati "etimologici" del teonimo Ἄρτεμις: in connessione con l'aggettivo ἀρτεμής, "sana e salva", da cui "integra"/"illibata", con riferimento alla verginità della dea; in connessione con il termine ἀρετή, "virtù", in quanto Artemide è ἀρετῆς ἵστορα, ovvero "conoscitrice di virtù"; infine in connessione con il termine ἄροτος, "campo arato", "messe", "aratura", "coltivazione" da cui "seme", "procreazione", in quanto la dea

è τὸν ἄροτον μισήσασα τὸν ἀνδρὸς ἐν γυναικί, ossia "odiatrice dell'inseminazione da parte dell'uomo nella donna". Proclo considera queste etimologie come delineazione delle tre proprietà specifiche della dea: la sua incontaminitezza verginale, la sua natura perfezionatrice in connessione con la virtù e, infine, la sua avversione per la componente sessuale della procreazione. Tutto ciò rinvia al carattere anagogico della dea.

[994] Si ricordi che la triade dei Principi generatrice di vita appartiene all'ordinamento ipercosmico e di essa fan parte Ecate/Artemide. Cfr. *supra* in particolare § CLXXI.

[995] Cfr. *Orph. Fr.* 317 F Bernabé=188 Kern. Per lo stesso riferimento cfr. *supra* § CLXXI, p. **94**, 27.

[996] Gli dèi "implacabili" sono gli dèi della triade intellettiva dei Cureti, che custodisce il carattere puro della triade intellettiva e che conserva e riversa tale purezza sul livello immediatamente successivo, ovvero quello ipercosmico. Sulla natura della triade dei Cureti si veda *Theol. Plat.* V 3, 16, 24 segg.

[997] Come si è visto nel § CLXXI, nella triade generatrice di vita è Atena che va identificata con la Virtù. D'altra parte Principio fontale della Virtù, in quanto sommità della triade generatrice di Vita, è Ecate, che come Atena è simbolo di verginità. Atena, dal canto suo, è la Virtù come principio elevatore e capace di far volgere indietro verso ciò che è assiologicamente anteriore.

[998] Cfr. *Orac. Chald.* 52 des Places.

[999] Artemide dunque pensa la Virtù come Fonte (Ecate) e in questo modo fa sussistere anche la Virtù come principio (Atena) nella triade generatrice di vita.

[1000] Con l'espressione ἡ κατὰ τὴν γένεσιν πρόοδος, probabilmente Proclo intende riferirsi alla forma di processione e derivazione propria della dimensione fenomenica in cui le cose si producono per generazione "materiale", mentre la processione nelle realtà trascendenti e superiori è di ordine metafisico-teologico.

[1001] Vale a dire Ade/Plutone, terzo dio della prima triade ipercosmica.

[1002] Cfr. *Orph. Fr.* 292 e 293 F Bernabé=197 Kern. Le nove figlie di Persefone potrebbe essere quelle che nella tradizione orfica vengono identificate come le "Eumenidi infere o ctonie". Su ciò cfr. Bernabé in app. L'aggettivo ἀνθεσιουργός ("che produce fiori") è un *hapax*.

[1003] Infatti Persefone occupa l'ordine mediano all'interno della triade generatrice di vita, che, come si è detto, nel suo insieme viene identificata con Core.

[1004] Ovvero Core.

[1005] Su ciò cfr. *supra* nota n. 997: la Virtù fontale è, come si è detto, Ecate, mentre quella principiale ed elevatrice viene identificata con Atena.

[1006] Cfr. *Orph. Fr.* 257 F Bernabé =187 + 210 Kern. Si noti la voluta allitterazione in questo frammento tra il termine ἄπειρος, "inesperto", "senza esperienza", e il sostantivo πείρατα, "legami", "vincoli". Tale allitterazione sembra sottolineare come la dea, pur essendo digiuna e inesperta di nozze, sia colei che conduce al parto le puerpere.

[1007] Ovvero al modello intelligibile da cui derivano e dipendono.

[1008] Attraverso il riferimento alla tradizione orfica, Proclo intende qui mostrare come la dimensione della triade ipercosmica generatrice di vita precomprenda in sé la forma encosmica di Ecate, figlia di Leto.

[1009] Cfr. *Orph. Fr.* 317 F Bernabé=188 Kern. Si tratta di un frammento di non facile interpretazione. Il figlio di Ecate cui qui si fa cenno è probabilmente Dioniso: questo dio, tra le diverse madri che gli vengono attribuite, secondo una parte della tradizione mitologica è figlio di Selene (la deificazione della luna), la quale a sua volta viene identificata con Ecate, che qui Proclo definisce encosmica. Occorre comunque tener presente che nella tradizione orfica il mito viene rielaborato in forme che devono risultare compatibili con una visione cosmico-teologica d'insieme, talvolta di problematica e difficile ricostruzione.

[1010] Su ciò cfr. *supra* § CLXXI. Proclo fa esplicito riferimento alla denominazione di Artemide come "Ecate", come si è visto proprio in relazione al § CLXXI, anche in *Theol. Plat.* VI 11, 51, 22-27.

[1011] Su ciò cfr. l'inizio del presente paragrafo. Proprio in riferimento a questo commentario procliano nel Liddell-Scott s.v. ἐπιβολή viene riportato il significato «*application* of a name to a thing».

[1012] È probabile che qui Proclo intenda riferirsi a Ecate che, come si è visto anche nel presente paragrafo, rinvia al carattere della Virtù fontale.

[1013] Probabilmente qui Proclo intende riferirsi ad Artemide nella sua unità con Core, quindi a Core/Artemide: il teonimo "Artemide",

in effetti, in *Cratilo* 406b1 segg., come si è visto (cfr. *supra* nota n. 993), viene spiegato attraverso tre etimologie, ciascuna delle quali, per Proclo, rinvia alle tre proprietà fondamentali della dea. Ma il riferimento può essere anche direttamente a Core, la quale comprende in se stessa l'intera triade generatrice di vita ed il cui nome (*kórē*="figlia" e "fanciulla", che rinvia alla nozione di "incontaminatezza" e "verginità") può essere messo in relazione alle tre proprietà di Artemide, le quali, come si è visto, sono evinte da Proclo sulla base delle tre etimologie di tale teonimo proposte nel *Cratilo*.

[1014] Cfr. *Cratilo* 406b5: διὰ πάντα ταῦτα.

[1015] Cfr. *ibidem*: διὰ τούτων τι.

[1016] Le altre dee, che nella triade vengono dopo Core/Artemide e che quindi hanno avuto in sorte un livello più specifico e determinato, sono Persefone e Atena, le quali, in base alla loro natura, sono caratterizzate da un'unica specifica proprietà, ovvero nel caso di Persefone dalla sua connessione con la dimensione della generazione, mentre nel caso di Atena dalla virtù che viene a identificarsi con il carattere della sua incontaminata verginità/purezza. Su tutto ciò cfr. anche *Theol. Plat.* VI 11, 51, 15-55, 27.

[1017] Il soggetto non è qui espresso.

[1018] Cfr. *Cratilo* 406b7, ove Ermogene chiede a Socrate di prendere in considerazione i teonimi Διόνυσος ("Dioniso") e Ἀφροδίτη ("Afrodite"). È opportuno precisare che Proclo interpreta l'ordine di esplicitazione dei diversi teonimi esaminati nel *Cratilo* come perfettamente corrispondente ai diversi livelli divini in cui si articola il reale. In effetti, nella concezione metafisico-teologica procliana, Dioniso, come si è visto (cfr. *supra* § CV, p. **55**, 5 segg.), rappresenta il Re dell'ordinamento encosmico, ultimo livello divino anteriore ai livelli costituiti da angeli, demoni ed eroi.

[1019] Nella tradizione mitologica si fa riferimento all'amore tra Afrodite e Dioniso. Qui Proclo allude evidentemente ad una tradizione in base alla quale Adone, anch'egli, secondo il mito, amato da Afrodite, sarebbe stato, in realtà, un simulacro del dio Dioniso. Un cenno ad una simile tradizione mitologica sembra essere contenuto in Plutarco, *Quaestiones convivales* 671b6 segg. (ed. Hubert).

[1020] Ovvero Ermogene.

[1021] Cfr. *Cratilo* 406b8 segg. Qui, in effetti, Socrate, rivolgendosi ad Ermogene che gli ha chiesto di prendere in esame i teonimi Διόνυσος e Ἀφροδίτη, afferma che egli lo sta interrogando su que-

stioni difficili e importanti (μεγάλα), ma vi sono due modi per affrontare i nomi di questi dèi, uno serio (σπουδαίως) ed uno scherzoso/giocoso (παιδικῶς). Ad altri Ermogene dovrà rivolgersi per quello serio, mentre nulla impedisce che si proceda ora nel modo scherzoso/giocoso, in quanto gli dèi sono amanti dello scherzo/gioco.

[1022] Cfr. *Cratilo* 406c1-3.

[1023] Nella prospettiva metafisico-teologica procliana, i limiti inferiori (ovvero i livelli più bassi) dei diversi ordinamenti divini hanno, dunque, una funzione di controllo e di punizione, non fine a se stessa, ma rivolta al perfezionamento delle entità inferiori.

[1024] Il soggetto, come altrove, non è qui espresso.

[1025] Δίκη ("Dike") è, come già detto, la deificazione della Giustizia.

[1026] Cfr. Platone, *Leggi* IV 716a2 seg.

[1027] Cfr. *ibid.* 716b4 seg.

[1028] Il soggetto non è espresso. Poiché i due verbi ἀναρρώννυσι e ἀνακτᾶται sono alla III pers. sing., a senso l'unico soggetto possibile sarebbe il neutro plurale τὰ τοῦ Διονύσου καὶ Ἀφροδίτης πέρατα. Di regola, infatti, il neutro plurale richiederebbe il verbo alla III pers. sing., anche se da tale regola colui che ha redatto i presenti estratti si discosta con molto maggiore frequenza rispetto alle volte in cui ad essa si attiene: su ciò si veda la *Praefatio* di Pasquali, pp. VI seg.

[1029] "Estremi" va qui inteso nel senso di livello più basso e, dunque, "ultimi", in quanto risultano più a contatto con la dimensione materiale.

[1030] Nei tre frammenti che seguono il termine οἶνος ("vino") indica di fatto Dioniso.

[1031] Cfr. *Orph. Fr.* 331 F Bernabé=214 + 216 a Kern. Si tratta di una probabile allusione alla triplice nascita di Dioniso. Su ciò si veda Bernabé, commento in app. al fr. 331 (p. 273) e al fr. 59 (p. 66), al quale si rimanda anche per la bibliografia. Si tenga anche presente che uno degli appellativi con cui viene indicato Dioniso è τρίγονος, soprattutto nella tradizione orfica, ovvero "nato tre volte", in riferimento alle sue "tre nascite", come tramandato dal mito: dalla madre Semele, dalla coscia di Zeus, dalle sue stesse membra dilaniate dai Titani.

[1032] Cfr. *Orph. Fr.* 321 F Bernabé=216 b Kern.

[1033] Cfr. *Orph. Fr.* 303 F Bernabé=216 c Kern. Per la traduzione del participio femminile ἀγαιομένη (da riferire probabilmente

alla dea Era) cfr. Bernabé in app. in riferimento al fr. 303, p. 247: «ἀγαιομένη ‘invidiens’ (sc. Iuno)».

[1034] Cfr. *Cratilo* 406c3 seg.

[1035] Nel passo del *Cratilo* appena sopra citato, infatti, Socrate spiega il teonimo Dioniso come ὁ διδοὺς τὸν οἶνον, ovvero “colui che dona il vino” da cui deriverebbe il nome – con ogni probabilità coniato da Platone – “Διδοίνυσος”.

[1036] La connessione tra “Eros” come essere divino ed “eros” come impulso amoroso-erotico è presente in diversi passi del *Fedro*. Nello specifico si potrebbe rinviare a 238c3 seg. ove si afferma che *eros* fu chiamato così in connessione con il termine “*rhṓmē*” (“forza”), per via dell’intensità del desiderio per la bellezza dei corpi; a 252b1 segg., ove a proposito della passione originata dall’amore vengono riportati il nome umano e quello divino di *Eros*; a 265b5 segg.. ove si parla della “mania erotica”/“passione erotica”. Occorre comunque precisare che in Platone il termine φιλοσώματος (“amante del corpo”) compare propriamente in *Fedone* 68c1.

[1037] Cfr. *Cratilo* 406c5 seg. In questo passo Socrate afferma che il vino fa οἴεσθαι νοῦν ἔχειν, ossia «credere di avere intelletto/senno», alla maggior parte di coloro che lo bevono, mentre, in realtà, non l’hanno più. Da tale espressione deriverebbe il nome, coniato da Platone, οἰόνους. D’altra parte, nel presente contesto del commento, il termine οἰόνους viene inteso da Proclo come οἶος νοῦς, ovvero “intelletto singolo”, nel senso di “intelletto particolare”.

[1038] L’intelletto particolare, a differenza di quello universale, proprio in quanto è un intelletto particolare, sulla base dell’identità di Forma e intelletto si configura come una Forma determinata che connota e, per così dire, “informa di sé” le entità che da tale intelletto/Forma sono determinate e dipendono: così esse sono strutturate e ordinate, ad esempio, nella Forma solare, nella Forma lunare e in quella di Ermes/Mercurio, in quanto il Sole, la Luna e Ermes/Mercurio rappresentano in relazione alla dimensione encosmica intelletti particolari e Forme determinate. Su ciò cfr. ad esempio anche quanto Proclo afferma in *In Tim.* I, 422, 22 segg.

[1039] Dunque con il termine οἶνος viene indicata quella proprietà specifica che appartiene ad esso, ovvero quella di essere un “intelletto singolo e determinato”. Sulla base della relazione

"*Diónysos*"-"*oînos*", il dio Dioniso viene così ricondotto alla sua natura di divinità ordinatrice encosmica.

[1040] Si ricordi che per Proclo Dioniso è il Re delle divinità encosmiche.

[1041] L'Intelletto universale (ὁ ὅλος νοῦς) è la sommità dell'ordinamento intellettivo e quindi può essere identificato con "Crono", padre degli dèi intellettivi. Su ciò cfr. ad esempio *Theol. Plat.* V 37, in particolare 134, 6-135, 21.

[1042] Si tratta degli intelletti propri delle divinità encosmiche di cui anche gli esseri umani possono partecipare.

[1043] Ovvero, sulla base del *Timeo* di Platone, l'"Anima del cosmo", ma potrebbe anche trattarsi dell'Anima intesa come ipostasi.

[1044] Cfr. *Orph. Fr.* 314 F Bernabé=210 Kern. Sul frammento si veda il commento di Bernabé. Cfr. anche Proclo, *In Tim.* II, 145, 18 segg., e *Inno ad Atena* vv. 11 segg. (ed. Vogt). Su questo inno si veda B.M. van den Berg, *Proclus' Hymns*, Essays, Translations, Commentary, Leiden–Boston–Köln 2001, in particolare pp. 287-293. Sul rapporto, nella mitologia orfica, tra Dioniso, i Titani e l'origine degli uomini si veda il recentissimo volume di G. Scalera McClintock, *L'antica natura titanica*. Studi sull'antropologia orfica, Napoli 2016, in particolare, sull'interpretazione neoplatonica, pp. 46-57 e, sull'*Inno ad Atena* di Proclo, pp. 164 seg.

[1045] Su ἀμερής ("privo/a di parti", "indivisibile") cfr. nota 55 al testo greco. Se si accoglie la congettura di Pasquali (ἀμέρισ<τος>, "indiviso", "indivisibile") la traduzione comunque non cambia.

[1046] Proclo sembra qui ricondurre il termine οἶνος, nella sfera sensibile, alla nozione di οἴησις, vale a dire "opinione vaga", "presunzione di conoscenza", probabilmente in considerazione del fatto che il vino obnubila e fa assumere convinzioni erronee; invece, nella sfera relativa al pensiero, il termine sembra venir spiegato da Proclo con l'espressione κατὰ νοῦν ἐνεργεῖν, ovvero "agire/operare secondo intelletto", rinviando così all'intelletto encosmico di Dioniso.

[1047] Cfr. *Cratilo* 406d1 seg.

[1048] Nel passo del *Cratilo* 406c7 segg. la spiegazione del teonimo Ἀφροδίτη in connessione con ἀφρός ("spuma") è attribuita da Socrate direttamente a Esiodo (cfr. Esiodo, *Teogonia* vv. 195-198).

[1049] In effetti, nel passo appena citato del *Cratilo*, Socrate afferma che per quanto riguarda il nome di Afrodite, non è opportuno

contraddire Esiodo, ma bisogna convenire con lui che “Afrodite” è stata chiamata così per via della sua nascita dalla spuma del mare. In sostanza, Proclo intende questa affermazione come un’implicita allusione al fatto che non bisogna fermarsi all’interpretazione dei nomi comunemente accolta nella tradizione, ma si deve procedere oltre, in vista di una comprensione di natura intellettiva e prodotta da divina ispirazione.

[1050] La primissima Afrodite è quella che fa parte, propriamente, dell’ordinamento ipercosmico-encosmico. In effetti, nella concezione metafisico-teologica procliana, come risulta esplicitato subito dopo, v’è anche un’Afrodite encosmica, che può essere identificata con il pianeta Venere.

[1051] Pasquali in app. ipotizza ῥιφέντων invece del tràdito ῥιφέντος. Se si accogliesse tale correzione la traduzione sarebbe: «dunque Urano la conduce alla vita dalla spuma delle sue parti riproduttive gettate nel mare».

[1052] Cfr. *Orph. Fr.* 189 F Bernabé=127 Kern. Nel frammento Ζῆλος (cfr. ad esempio Esiodo, *Teogonia* v. 384) e Ἀπάτη (cfr. ad esempio Esiodo, *Teogonia* v. 224) sono le forme divinizzate del sentimento della gelosia e dell’inganno.

[1053] Secondo una variante del mito, Dione è la madre di Afrodite (cfr. ad esempio Omero, *Iliade* V vv. 370 seg.) che sarebbe nata dall’unione di Dione con Zeus.

[1054] La seconda Afrodite procede dalla schiuma allo stesso modo della prima Afrodite.

[1055] Cfr. *Orph. Fr.* 260 F Bernabé=183 Kern. In riferimento a entrambi i frammenti orfici citati nel presente paragrafo del commentario si veda A. Bernabé, *Una forma embrionaria de reflexión sobre el lenguaje: la etimología de nombres divinos en los órficos*, «Revista de la Sociedad Española de Lingüística» 22 (1992), 25-54, in particolare p. 41 seg.

[1056] L’οὐρανίος κόσμος indica il mondo uranico/celeste, in considerazione del fatto che l’aggettivo οὐρανίος può indicare al contempo ciò che deriva e dipende dal dio Οὐρανός e ciò che fa parte del cielo, ovvero οὐρανός.

[1057] Vale a dire di Urano, che, per la sua natura intelligibile-intellettiva, è il primo dio ad avere la proprietà del “connettere insieme”. Cfr. *supra* § CX, p. **59**, 29.

[1058] L’espressione τὸ ἐπὶ πᾶν προϊόν, lett. “ciò che procede in

tutto", allude alla natura indeterminata della vita sensibile che si diffonde in modo indefinito in ogni ambito della dimensione fenomenica.

[1059] Anche qui il soggetto non è espresso.

[1060] Cfr. *Cratilo* 406d3 segg. L'analisi etimologica del teonimo Ἀθηνᾶ ("Atena") è affrontata specificamente in *Cratilo* 407a5-c2. D'altra parte, come si è detto, il commentario procliano si interrompe proprio all'inizio dell'analisi etimologica del teonimo in questione.

[1061] Sulla relazione tra Atena, Ares ed Efesto, che, quando sono fra loro connessi, in base alla concezione metafisico-teologica procliana, fanno parte dell'ordinamento ipercosmico-encosmico, si veda *Theol. Plat.* VI 22, 97, 15-98, 2.

[1062] Cfr. *Timeo* 24c7-d1.

[1063] Su ciò si veda anche quanto Proclo afferma in *In Tim.* I, 157, 27 segg. e 166, 10 segg., ove egli si riferisce proprio a *Cratilo* 407b1 segg.

[1064] Di Atena intellettiva, connessa al livello dei Cureti, Proclo parla in *Theol. Plat.* V 35, 128, 10-131, 10.

[1065] Il Padre al quale qui si riferisce Proclo è Zeus Demiurgo, terzo dio della prima triade intellettiva.

[1066] Si tratta dell'"Atena corica" che costituisce il terzo livello della triade ipercosmica generatrice di vita. Su ciò cfr. *supra* § CLXXI.

[1067] Il livello non-vincolato è quello che caratterizza le divinità ipercosmico-encosmiche, le quali rispetto a quelle semplicemente encosmiche risultano ancora "svincolate" rispetto alla dimensione fenomenica.

[1068] La terza Atena, dunque, in quanto divinità ipercosmico-encosmica, è colei che determina la suddivisione delle differenti sfere di competenza che in cielo e sotto la sfera lunare sono affidate alle diverse divinità encosmiche.

[1069] Cfr. *Cratilo* 406d10 segg.

[1070] Il soggetto non è espresso: con ogni probabilità si tratta di Atena, anche in considerazione di quanto viene affermato poco più avanti alle righe 22 seg.

[1071] Cfr. *Cratilo* 406d12-407a2, ove Socrate riconduce l'epiteto Παλλάς al verbo πάλλειν ("scuotere") e πάλλεσθαι ("scuotersi" o "essere scosso") con allusione alla danza in armi (ἡ ἐν τοῖς ὅπλοις ὄρχησις).

[1072] Su ciò cfr. *Theol. Plat.* V 35, 128, 5-130, 27.

[1073] Cfr. *Orph. Fr.* 267 F Bernabé=185 Kern.

[1074] Con l'aggettivo ἐμπυρίος ("appartenente all'empireo", "empireo"), si allude alla natura intellettiva di Atena come guida dei Cureti. La dimensione empirea, infatti, anche sulla base della tradizione derivante dagli *Oracoli Caldaici* (cfr. ad esempio fr. 203 des Places), si identifica con l'ambito intellettivo.

[1075] Il riferimento è qui alla dimensione ipercosmica di Atena, che fa da intermediaria tra la dimensione intellettiva e quella materiale.

[1076] Cfr. *Timeo* 47e5-48a2.

[1077] Vale a dire del Demiurgo. Sul rapporto tra Atena e il Demiurgo cfr., ad esempio, anche *In Tim.* I, 166, 10-21.

[1078] Nel linguaggio mistico-teologico di Proclo, che si rifà in questo a una metaforica di origine epica, l'ὅρμος ("porto") rappresenta il punto di arrivo e di approdo di un processo o di un percorso che conduce ad una quieta e calma serenità. Su ciò cfr. ad esempio *Theol. Plat.* I 25, 111, 5-7 e 25 seg.; IV 13, 43, 17-19.

[1079] Dunque, se l'universo danza ininterrottamente, Atena è colei che provvede a sostenerne la χορηγία ("coregia"), ovvero a "sostenere le spese per il mantenimento del coro", quindi, metaforicamente, a provvedere al sostentamento e mantenimento dell'intero universo che procede ininterrottamente nella sua danza armonica. Sulla danza in riferimento al cosmo cfr. ad esempio *In Tim.* III, 50, 29 segg.

[1080] Sugli epiteti Νίκη e Ὑγίεια in relazione ad Atena cfr. ad esempio Arpocrazione, *Lexicon in decem oratores Atticos*, s.v. Ὑγίεια (ed. Dindorf), con riferimento al Περὶ τῆς ἱερείας di Licurgo Oratore.

[1081] Benché qui Proclo stia parlando di Atena, il riferimento è a *Timeo* 33a2 e a6-b1 ove, in sostanza, si afferma che il Demiurgo ha reso il cosmo non soggetto a vecchiaia e immune da malattia (ἀγήρων καὶ ἄνοσον). Su ciò si veda anche quanto Proclo afferma in *Theol. Plat.* V 20, 73, 14 segg.

BIBLIOGRAFIA E INDICI

BIBLIOGRAFIA

1. *Testi di Proclo citati*

In Platonis Cratylum commentaria, ed. G. Pasquali, Leipzig 1908; rist. 1994.

Sur le premier Alcibiade de Platon, ed. A.Ph. Segonds, 2 vol., Paris, 1985-1986.

The Elements of Theology, A revised text with translation and commentary, ed. E.R. Dodds: Oxford 1963[2]; rist. 1992.

In primum Euclidis Elementorum librum commentarii, ed. G. Friedlein, Leipzig 1873; rist. Hildesheim 1967 e 1992 .

Procli hymni, ed. E. Vogt, Wiesbaden 1957.

Procli in Platonis Parmenidem commentaria, ed. C. Steel, voll. I-III, Oxford, 2007-2009.

Commentaire sur le Parménide de Platon, ed. C. Luna – A.Ph. Segonds†, Vol. V, Paris 2014.

In Platonis Rem publicam commentarii, ed. W. Kroll, 2 voll., Leipzig 1899- 1901; rist. Amsterdam 1965.

In Platonis Timaeum commentaria, ed. E. Diehl, 3 voll., Leipzig 1903-1906; rist. 1965.

Théologie platonicienne, ed. H.D. Saffrey – L.G. Westerink, 6 voll., Paris 1968-1997.

2. *Testi citati di altri autori antichi*

Alessandro di Afrodisia, *In Aristotelis topicorum libros octo commentaria*, ed. M. Wallies, Berlin 1891.

Ammonio, *In Aristotelis De interpretatione commentarius*, ed. A. Busse, Berlin 1897; rist. 2015.

ANONIMO, *Prolégoménes à la philosophie de Platon*, ed. L. G. WESTERINK, Paris 1990.
ARISTOTELE, *De anima*, ed. W.D. ROSS, Oxford 1961; rist. 1967.
—, *Aristotelis Categoriae et liber De interpretatione*, ed. L. MINIO-PALUELLO, Oxford 1949; rist. 2008.
—, *Histoire des animaux*, ed. P. LOUIS, vols. 3, Paris 1964-1969.
—, *Aristotle's Metaphysics*, ed. W.D. ROSS, 2 vols., Oxford 1953; rist. 1970.
—, *Aristotelis Physica*, ed. W.D. ROSS, Oxford 1950; rist. 1966.
—, *Aristotelis Politica*, ed. W.D. ROSS, Oxford 1957; rist. 1964.
—, *Aristotelis Topica et Sophistici Elenchi*, ed. W.D. Ross, Oxford 1958; rist. 1970.
ATENEO, *Athenaei Naucratitae Deipnosophistarum libri XV*, ed. G. KAIBEL, 3 vols., Leipzig 1887-1890; rist. Stuttgart 1965-1966.
DAMASCIO, *Commentaire sur le Philèbe de Platon*, ed. G. VAN RIEL, Paris 2008.
The Derveni Papyrus. Edited with Introduction and Commentary, ed. by TH. KOUREMENOS – G.M. PARÁSSOGLOU – K. TSANTSANOGLOU, Firenze 2006.
DIOGENE LAERZIO, *Vitae philosophorum*, ed. M. MARCOVICH, Stuttgart-Lipsia 1999-2002.
ERMIA D'ALESSANDRIA, *In Platonis Phaedrum scholia*, ed. P. COUVREUR, Paris 1901; rist. Hildesheim 1971.
ESIODO, *Theogony,* ed. M.L. WEST, Oxford 1966.
EURIPIDE*, Fragments. Aegeus-Meleager*, Edited and translated by CH. COLLARD – M. CROPP, vol. VIII, Loeb Classical Library 2008.
Die Fragmente der Vorsokratiker, hrsg. von H. DIELS – W. KRANZ, Zurich 1951[6]-1952[6]; rist. 2004-2005.
GIAMBLICO, *De Vita Pythagorica liber*, ed. U. KLEIN (post L. DEUBNER), Leipzig 1937; rist. Stuttgart 1975.
—, *Les mystères d'Égypte*, ed. É. des Places, Paris 1966.
GIULIANO Imperatore, *L'empereur Julien. Oeuvres complètes*, ed. G. ROCHEFORT, vol. 2.1, Paris 1963.

MARINO, *Proclus or sur bonheur*, ed. H.D. SAFFREY – A.PH. SEGONDS, Paris 2001.
MICHELE PSELLO, *Michaelis Pselli philosophica minora*, ed. D.J. O'MEARA, vol. 2. Leipzig 1989.
OLIMPIODORO, *Commentary on the first Alcibiades of Plato*, ed. L.G. WESTERINK, Amsterdam 1956; rist. 1982.
OMERO, *Homeri Opera*, ed. D.B. MONRO – TH.W. ALLEN, Oxford 1920; più volte ristampato.
De oraculis Chaldaicis, ed. W. KROLL, Breslau 1894; rist. 1986.
Oracles Chaldaïques, ed. E. DES PLACES, Paris 1971.
Orphicorum fragmenta, ed. O. KERN, Berlin 1922.
PLATONE, *Platonis Opera*, ed. J. BURNET, 5 vols, Oxford 1900-1907; rist. 1967-1968.
PLOTINO, *Plotini Opera*, ed. P. HENRY – H.R. SCHWYZER, vols. I-III (*Editio minor*), Oxford 1964-1982.
PLUTARCO, *Plutarchi vitae parallelae*, ed. K. ZIEGLER, vol. 1.1, Leipzig 1969[4].
—, *Plutarchi moralia*, ed. C. HUBERT, vol. 4. Leipzig: Teubner, 1938; rist. 1971.
Poetae epici Graeci. Testimonia et fragmenta, Pars II, *Orphicorum et Orphicis similium testimonia et fragmenta*, Fasc. 1-2, ed. A. BERNABÉ, Berlin 2004-2005.
Poetae epici Graeci. Testimonia et fragmenta, Pars II, Fasc. 3, *Musaeus, Linus, Epimenides, Papyrus Derveni, Indices*, ed. A. BERNABÉ, Berlin 2007.
Tragicorum Graecorum fragmenta, ed. B. SNELL, vol. 1. Göttingen 1971.

3. *Studi, traduzioni, commenti e lessici citati*

AA.VV., *Lo spazio letterario della Grecia antica*, vol. I tomo III, Roma 1994.
M. ABBATE, *Il problema del linguaggio nel mondo greco e il* Cratilo *di Platone*, in: M. Negri (a cura di), *Navādhyāyī*, Roma 1996, 233-253.

—, *Il "linguaggio dell'ineffabile" nella concezione procliana dell'Uno-in-sé*, «Elenchos» 22 (2001), 305-327.
—, *Dall'etimologia alla teologia. Proclo interprete del* Cratilo, Presentazione di Mario Vegetti, Casale Monferrato 2001.
—, *Oltre la* stasis *delle parole: tra 'Cratilo' e 'Repubblica', la funzione del linguaggio nella prospettiva platonica*, «Rivista Italiana di Linguistica e di Dialettologia» V (2003), 71-83.
—, *Proclo interprete della* Repubblica, in: Id. (a cura di), Proclo. *Commento alla Repubblica*. (Dissertazioni I-V, VII-XII, XIV-XV, XVII). Saggio introduttivo, traduzione e commento. Testo greco a fronte, Milano 2004.
— (a cura di), Proclo. *Teologia Platonica*, Milano 2005
—, *Il divino tra unità e molteplicità*. *Saggio sulla* Teologia Platonica *di Proclo*, Alessandria 2008.
—, *Parmenide e i neoplatonici. Dall'Essere all'Uno e al di là dell'Uno*, Alessandria 2010.
—, *Riflessioni su alcune ricorrenze del termine* exaíphnes *in Platone*, «Athenaeum» 100 (2012), 93-110.
—, *Tra esegesi e teologia*. Studi sul Neoplatonismo, Milano–Udine 2012.
—, *Die rhetorischen Strategien der Sprache des Unsagbaren im Neuplatonismus*, in: I. Männlein-Robert – W. Rother – S. Schorn – Ch. Tornau (Hrsg.), *Philosophus orator*. *Rhetorische strategien und strukturen in philosophischer literatur*. Michael Erler zum 60. Geburtstag, Basel 2016, 353-367
— *Die dynamische und lebendige Natur des intelligiblen Seins bei Platon und in der neuplatonischen Überlieferung*, in: M. Abbate – J. Pfefferkorn – A. Spinelli (Hrsg.), *Selbstbewegung und Lebendigkeit. Die Seele in Platons Spätwerk*, Berlin–Boston 2016, 227-242.
—, *La fonte originaria della luce intelligibile secondo l'ermeneutica neoplatonica*, in: M. Borriello – A.M. Vitale (a cura di), Princeps philosophorum. *Platone nell'Occidente tardo-antico, medievale e umanistico*, Roma 2016, 53-65.

F. Ademollo, *The* Cratylus *of Plato. A Commentary*, Cambridge 2011.
M. Alessandrelli, *Il problema del λεκτόν nello stoicismo antico. Origine e statuto di una nozione controversa*, Firenze 2013.
J.M. Alvarez Hoz – A. Gabilondo Pujol – J.M. García Ruiz (ed.), *Proclo: Lecturas del 'Crátilo' de Platón*, Madrid 1999.
B. Anceschi, *Die Götternamen in Platons* Kratylos*. Ein Vergleich mit dem Papyrus von Derveni*, Frankfurt a. M. 2007.
F. Aronadio, *I fondamenti della riflessione di Platone sul linguaggio. Il* Cratilo, Roma 2011
F. Bader, *La langue des dieux, ou l'hermétisme des poètes indoeuropéens*, Pisa 1989.
G. Bader, *Die Emergenz des Namens. Amnesie – Aphasie – Theologie*, Tübingen 2006.
R.S.P. Beekes, *Comparative Indo-European Linguistics: an introduction*, Amsterdam–Philadelphia 2011.
W. Beierwaltes, *Proclo. I fondamenti della sua metafisica*, (ediz. orig. 1965; 1979²) trad. it., Milano 1990².
—, *Pensare l'Uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*, trad. it., Milano 1991 (ediz. orig. 1985).
W. Belardi, *Superstitio*, Roma 1976.
—, *Filosofia, grammatica e retorica nel pensiero antico*, Roma 1985.
R.M. van den Berg (ed.), *Proclus' Hymns*. Essays, Translations, Commentary, Leiden–Boston–Köln 2001.
—, *Proclus'* Commentary on the Cratylus *in Context. Ancient Theories of Language and Naming*, Leiden–Boston 2008.
A. Bernabé, *Una forma embrionaria de reflexión sobre el lenguaje: la etimología de nombres divinos en los* órficos, «Revista de la Sociedad Española de Lingüística» 22 (1992), 25-54.
—, *Textos órficos y filosofía presocrática. Materiales para una comparación,* Madrid 2004.

—, *La tradizione orfica dalla Grecia classica al Neoplatonismo*, in: G. Sfameni Gasparro (a cura di), *Modi di comunicazione tra il divino e l'umano. Tradizioni profetiche, divinazione, astrologia e magia nel mondo mediterraneo antico.* Atti del II Seminario Internazionale, Messina 21-22 Marzo 2003, Cosenza 2005, 107-150.

—, *The Derveni Theogony: Many Questions and Some Answers*, «Harvard Studies in Classical Philology» 103 (2007), 99-133.

—, *The Commentary of the Derveni Papyrus: the Last of Presocratic Cosmogonies*, «Littera Antiqua» 7 (2013), 4-31.

G. Betegh, *The Derveni Papyrus. Cosmology, Theology and Interpretation*, Cambridge 2004.

—, *"The Great Tablet" of Thurii (*OF *492)*, in: M. Herrero de Jáuregui – A.I. Jiménez San Cristóbal – M.A. Santamaría et al. (eds.), *Tracing Orpheus*. Studies of Orphic Fragments, Berlin-New York 2011, 219-225

T. Bolelli – S. Sani (a cura di), *Scritti scelti di Romano Lazzeroni*, Pisa 1997.

M. Bonazzi, *Il platonismo*, Torino 2015.

S. Bonfiglioli, Agalma*. Icone e simboli tra Platone e il neoplatonismo*, Bologna 2008.

L. Brisson, *Plato's* Timaeus *and the* Chaldaean Oracles, in: G.J. Reydams-Schils (ed.), *Plato's Timaeus as Cultural Icon*, Notre Dame (Indiana) 2003, 111-132

G. Cambiano, *Il ritorno degli antichi*, Roma-Bari 1988.

L. Cardullo, *Il linguaggio del simbolo in Proclo: analisi filosofico-semantica dei termini* symbolon/eikon/synthema *nel 'Commentario alla Repubblica'*, Catania 1985.

G. Casertano, *Il nome della cosa. Linguaggio e realtà negli ultimi dialoghi di Platone*, Napoli 1996.

E. Cassirer, *Linguaggio e mito. Contributo al problema dei nomi degli dèi*, (ediz. orig. 1925) trad. it. Milano 1961.

—, *Filosofia delle forme simboliche*, vol. I: *Il Linguaggio*, (ediz. orig. 1923) trad. it., Firenze 1987.

P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris 1999 (ed. orig. 1968-1980).

R. Chlup, *Proclus: An Introduction*, Cambridge 2012.

S. Cortassa, *Pensiero e linguaggio nella teoria stoica del lektón*, «Rivista di filologia» 106 (1978), 385-394.

J.A. Coulter, *The Literary Microcosm. Theories of Interpretation of the Later Neoplatonists*, Leiden 1976.

U. Criscuolo, *Iconoclasmo bizantino e filosofia delle immagini divine nel Neoplatonismo*, in: S. Gersh – C. Kannengiesser (eds.), *Platonism in Late Antiquity*, Notre Dame (Indiana) 1992, 83-102.

C. D'Ancona, *Proclo: enadi e* archai *nell'ordine sovrasensibile*, «Rivista di storia della filosofia» 47 (1992), 267-295.

J. Daniélou, *Eunome l'Arien et l'exégèse du Cratyle*, «Revue des Études Grecques» 69 (1956) 412-432.

T. De Mauro, *Introduzione alla semantica*, Bari 1970.

D. Del Forno, *La dialettica in Proclo. Il quinto libro dell'*In Parmenidem *tradotto e commentato*, Sankt Augustin 2015.

P. De Piano, *Le nom en tant qu'image (*εἰκών*) dans l'interprétation proclienne du* Cratyle, «Interférences» 7 (2014), 1-17, URL: http://interferences.revues.org/4620.

—, *L'*ἀφομοιωτικὴ δύναμις *de l'*âme *et la matière des noms dans le* Commentaire du Cratyle *de Proclus*, in: *Seele und Materie im Neuplatonismus / Soul and Matter in Neoplatonism*, Hg./Ed. J. Halfwassen, T. Dangel, C. O'Brien, Heidelberg 2016, 189-210.

M.C. De Vita, *Giuliano imperatore filosofo neoplatonico*, Milano 2011.

J. Derbolav, *Der Dialog "Kratylos" im Rahmen der platonischen Sprach- und Erkenntnisphilosophie*, Saarbrücken 1953.

D. Di Cesare, *La semantica nella filosofia greca*, Roma 1980.

M. Di Pasquale Barbanti, *Proclo tra filosofia e teurgia*, Catania 1983.

E.R. Dodds, *The 'Parmenides' of Plato and the Origin of the Neoplatonic One*, «Classical Quarterly», XXII (1928), 129-142.

—, *I Greci e l'irrazionale*, (ediz. orig. 1951) trad. it., Firenze 1959.

P. L. Donini, *Le scuole, l'anima, l'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*, Torino 1982; rist. 1993.

M. Erler, *Interpretieren als Gottesdienst. Proklos' Hymnen vor dem Hintergrund seines Kratylos-Kommentars*, in: G. Boss – G. Seel (éd.), *Proclus et son influence.* Actes du Colloque de Neuchâtel, juin 1985, Zürich 1987, 179-217.

Á. Fernández Fernández, *La* ἴυγξ *mediadora: ornitología, magia amorosa, mitología y teología caldaico-neoplatónica*, «Estudios griegos e indoeuropeos» 25 (2015), 223-271.

F. Ferrari, *Unità e oggetto del* Parmenide. *Problemi e proposte*, in: M. Barbanti – F. Romano (a cura di), *Il* Parmenide *di Platone e la sua tradizione*. «Atti del III Colloquio Internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo. Università degli Studi di Catania, 31 maggio-2 giugno», Catania 2002, 85-107.

—, *Dottrina delle idee nel medioplatonismo*, in: F. Fronterotta – W. Leszl (a cura di), *Eidos-Idea. Platone, Aristotele e la tradizione platonica*, Sankt Augustin 2004, 233-46.

—, *L'accenno alle idee alla fine del* Cratilo, in: G. Casertano (a cura di), *Il* Cratilo *di Platone: struttura e problematiche*, Napoli 2005, 115-123.

— (a cura di), Platone. *Teeteto*, Milano 2011.

—, *L'esegesi medioplatonica del* Timeo*: metodi, finalità, risultati*, in: F. Celia – A. Ulacco (a cura di), *Il* Timeo. *Esegesi greche, arabe, latine*, Pisa 2012, 81-131.

A.J. Festugière, *Modes de compositions des Commentaires de Proclus*, «Museum Helveticum», 20 (1963), pp. 77-100.

—, *L'ordre de lecture des dialogues de Platon aux V^e^/VI^e^ siècles*, «Museum Helveticum», 26 (1969), 281-96

C. Fresina, *La Langue de l'Être. Essai sur l'Etymologie Ancienne*, Münster 1991.

F. FRONTEROTTA (a cura di), Eraclito. *Frammenti*, Milano 2013.
S. GASTALDI (a cura di), *Aristotele. Retorica*. Introduzione, traduzione e commento, Roma 2014.
M.L. GATTI, *Etimologia e filosofia. Strategie comunicative del filosofo nel "Cratilo" di Platone*, Milano 2006.
S. GERSH, *Proclus as theologian*, in: Id. (ed.), *Interpreting Proclus. From Antiquity to the Renaissance*, Cambridge 2014, 80-107.
L.P. GERSON, *The 'Neoplatonic' Interpretation of Plato's* Parmenides, «The International Journal of the Platonic Tradition» 10.1 (2016), 65-94.
F. GILLON, *Les apparitions divines dans les* Oracles Chaldaïques *et selon Proclus*, in: A. Lecerf – L. Saudelli – H. Seng (éd.), Oracles Chaldaïques: *fragments et philosophie*, Heidelberg 2014, 153-167.
G. GIRGENTI – G. MUSCOLINO (a cura di), Porfirio. *Filosofia rivelata dagli oracoli, con tutti i frammenti di magia, stregoneria, teosofia e teurgia, testi greci e latini a fronte*, Milano 2011.
E. GRITTI, *Proclo: dialettica, anima, esegesi*, Milano 2008.
—, *Il vero nel mito. Teoria esegetica nel commento di Olimpiodoro Alessandrino al "Gorgia"*, Roma 2012.
H. GÜNTER, *Von der Sprache der Götter und Geister: Bedeutungsgeschichtliche Untersuchungen zur homerischen und eddischen Göttersprache*, Halle 1921; rist. 1974.
I. HADOT, *Les introductions aux commentaires exégétiques chez les auteurs néo-platoniciens et les auteurs chrétiens*, in: M. Tardieu, *Les règles de l'interprétation*, Paris 1987, 99-122.
A. HEUBECK, *Die homerische Göttersprache*, «Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft» 4 (1949/50), 197-218.
M. HIRSCHLE, *Sprachphilosophie und Namenmagie im Neuplatonismus. Mit einem Exkurs zu "Demokrit" B 142*, Meisenheim am Glan 1979.
P. D'HOINE – M. MARTIJN (eds.), *All from One. A guide to Proclus*, Oxford 2017.

R. JANKO, *The Derveni Papyrus: An Interim Text*, «Zeitschrift fur Papyrologie und Epigraphik» 141 (2002), 1-62.

J.E. JOSEPH, *Limiting the arbitrary: linguistic naturalism and its opposites in Plato's* Cratylus *and modern theories of language*, Amsterdam–Philadelphia 2000.

S. KACZKO, *Il tipo* δακρυόφιν *e gli ultimi sviluppi dell'antica desinenza -φι in greco arcaico*, in: I. Putzu – G. Paulis – G.F. Nieddu – P. Cuzzolin (a cura di), *La morfologia del greco tra tipologia e diacronia*, Milano 2010, 233-246.

N. KANAVOU, *The Name of Homeric Heroes*. *Problems and Interpretations*, Berlin–Boston 2015.

O. KUISMA, *Proclus' defence of Homer*, Helsinki 1996.

R. LAMBERTON, *The Neoplatonists and the Spiritualization of Homer*, in: R. Lamberton – J. Keaney (eds.), *Homer's ancient readers: the hermeneutics of Greek epics earliest exegetes*, Princeton University Press 1992, 115-133.

E. LAMBERZ, *Proklos und die Form des philosophischen Kommentars*, in: J. Pépin – H.D. Saffrey (éd.), *Proclus, lecteur et interprète des anciens.* Actes du Colloque international du C.N.R.S., Paris 2-4 oct. 1985, Paris 1987, 1-20.

T. LANKILA, *Hypernoetic Cognition and the Scope of Theurgy in Proclus*, «Arctos» 44 (2010), 147-170.

R. LAZZERONI, *Lingua degli dèi e lingua degli uomini*, in: *Scritti scelti di Romano Lazzeroni*, a c. di T. Bolelli – S. Sani, Pisa 1997, 209-235 (articolo pubblicato originariamente nel 1957).

—, *Il nettare e l'ambrosia. Su alcune denominazioni indoeuropee della morte*, «Studi e Saggi Linguistici» XXVIII (1988), 177-199.

—, *Interpretazione di un passo di Omero (A, 401 ss.)*, in: *Scritti scelti di Romano Lazzeroni*, a c. di T. Bolelli – S. Sani, Pisa 1997, 245-353.

H. LEWY, *Chaldaen Oracles and Theurgy*, Paris 1978[2].

H.G. LIDDELL – R. SCOTT (eds.), *A Greek-English Lexicon*, Revised and Augmented Throughout by Sir H. STUART JONES, With a revised supplement, Oxford 1996.

L. LINDERS, *The* Kandys *in Greece and Persia*, «Opuscula Atheniensia» 15 (1984), 107-114.

A. LONGO, *Platonismo e aristotelismo a confronto sulla dialettica nel prologo degli 'Scolî' di Proclo al 'Cratilo': riprese plotiniane e punti di convergenza con Siriano ed Ermia alla scuola platonica di Atene nel V sec. d.C.*, «The International Journal of the Platonic Tradition» 9 (2015), 54-87

J. LYONS, *Introduzione alla linguistica teorica*, trad. it., Roma–Bari 1975 (ed. orig. 1968).

R. MAJERCIK (ed.), *The Chaldean Oracles.* Text, translation, and commentary, Leiden–New York–København–Köln 1989

J. MANSFELD, *Prolegomena. Questions to be settled before the study of an author, or a text*, Leiden–New York–Köln, 1994.

P.A. MEIJER, *Participation and Henads and Monads in the 'Theologia platonica' III, 1-6*, in: E.P. Bos – P.A. Meijer (eds.), *On Proclus and his Influence in Medieval Philosophy*, Brill, Leiden–Köln–New York 1992, 65-87.

L. MELAZZO, *La teoria del segno linguistico negli Stoici*, «Lingua e stile» 10 (1975), 199-230.

A. MELCHIONNA, *Conoscere è ricordare. Platone e l'anamnesi*, Bologna 2016.

M.S. MIRTO, *Etimologia del nome e identità eroica: interpretazioni umane e divine*, «Il Nome nel testo» 9 (2007), 221-229.

A. MOTTA (a cura di), *Prolegomeni alla filosofia di Platone*, Roma 2014.

E. A. MOUTSOPOULOS, *Les structures de l'imaginaire dans la philosophie de Proclus*, Paris 1985 (2006[2]).

—, *The participability of the One through the Henads in Proclus'* Platonic Theology, in: T. Frost (Hrsg.), *Henologische Perspektiven*, II. Zu Ehren Egil A. Wyllers. «Internationales Henologie-Symposium an der Norwegischen Akademie der Wissenschaften in Oslo», Amsterdam–Atlanta 1997, 83-93.

D.J. O'Meara, *Pythagoras Revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Oxford 1989.

—, *Plato's 'Republic' in the School of Iamblichus*, in: M. Vegetti – M. Abbate (a cura di), *La* Repubblica *di Platone nella tradizione antica*, Napoli 1999, 193-205.

—, *Platonopolis. Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Oxford 2003.

—, *Michael Psellos*, in: S. Gersh (ed.), *Interpreting Proclus. From Antiquity to the Renaissence*, Cambridge 2014, 165-181.

C.K. Ogden – I.A. Richards, *Il significato del significato. Studio dell'influsso del linguaggio sul pensiero e della scienza del simbolismo*, (ediz. orig. 1923) trad. it., Milano 1966.

J. Opsomer, *La démiurgie des jeunes Dieux selon Proclus,* «Les Études Classiques» 71 (2003), 5-49.

A. Pagliaro, *Sommario di linguistica arioeuropea. Cenni storici e questioni teoriche*, fasc. 1, Roma 1930 (rist. anastatica Palermo 1993).

—, *Struttura e pensiero del «Cratilo» di Platone*, in: Id., *Nuovi saggi di critica semantica*, Messina-Firenze 1963², 49-76.

M.D. Palmer, *Names, reference and correctness in Plato's 'Cratylus'*, New York 1989.

G. Pasquali, *Prolegomena ad Procli commentarium in "Cratylum"*, «Studi italiani di filologia classica» XIV (1906), 127-152.

J. Pépin, *Linguistique et théologie dans la tradition platonicienne*, in: AA. VV. *Linguaggio. Scienza-Filosofia-Teologia*, «Atti del XXV convegno di assistenti universitari di filosofia», Padova 1981, 23-53.

V. Piano, *Il papiro di Derveni tra religione e filosofia*, Firenze 2016.

R. Pichler, *Allegorese und Ethik bei Proklos.* Untersuchungen zum Kommentar zu Platons *Politeia*, Berlin 2006.

Ch. Pietsch (Hrsg.), *Ethik des antiken Platonismus*. Der Platonische Weg zum Glück in Systematik, Entstehung und historischem Kontext, Stuttgart 2013.

Ch. Quarch, *Das Maß aller Dinge. Die kosmische Begründung des Politischen im X. Buch der* Nomoi, in: M. Abbate – J. Pfefferkorn – A. Spinelli (Hrsg.), *Selbstbewegung und Lebendigkeit. Die Seele in Platons Spätwerk*, Berlin–Boston 2016, 179-197.

G. Reale, *Introduzione a Proclo*, Roma-Bari 1989.

— (a cura di), Platone. *Fedro*, Milano 1998.

Ch. Riedweg, *Pitagora. Vita, dottrina e influenza* (ediz. orig. 2002), trad. it., Milano 2007.

F. Romano, *Proclo lettore e interprete del Cratilo* in: J. Pépin – H.D. Saffrey (éd.), *Proclus, lecteur et interprète des anciens.* Actes du Colloque international du C.N.R.S., Paris 2-4 oct. 1985, Paris 1987, 113-136.

—, (a cura di), Proclo. *Lezioni sul "Cratilo" di Platone*, Università di Catania 1989.

H.D. Saffrey, *Nouveaux liens objectifs entre le Pseudo-Denys et Proclus,* «Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques» 63 (1979), 3-16. Versione inglese di questo saggio in: H.J. Blumenthal – R.A. Marcus (eds.), *Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in honour of H.A. Armstrong*, London 1981, 64-74, note pp. 246-248

—, *Les néoplatoniciens et les* Oracles Chaldaïque, in: Id., *Recherches sur le Néoplatonisme après Plotin*, Paris 1990, 63-79 (pubblicato per la prima volta nel 1981).

M. Salvadore, *Il nome, la persona. Saggio sull'etimologia antica*, Genova 1987.

G. Scalera McClintock, *L'antica natura titanica*. Studi sull'antropologia orfica, Napoli 2016.

C. Schefer, *Platon und Apollon. Vom Logos zurück zum Mythos*, Sankt Augustin 1996.

M. Schofield, *The dénouement of the* Cratylus, in: M. Schofield – M. Nussbaum (eds.), *Language and Logos.* Studies in ancient Greek philosophy presented to G. E. L. Owen, Cambridge 1982, 61-81

D. Sedley, *Plato's* Cratylus, Cambridge 2003.

H. Seng, Ἅπαξ ἐπέκεινα *und* δὶς ἐπέκεινα, in: A. Lecerf –

L. Saudelli – H. Seng (éd.), Oracles Chaldaïques: *fragments et philosophie*, Heidelberg 2014, 31-46.

—, *Un livre sacré de l'Antiquité tardive: les* Oracles Chaldaïques, Turnhout 2016.

—, Ἴυγγες, συνοχεῖς, τελετάρχαι *in den* Chaldaeischen Orakeln, in: H. Seng – L.G. Soares Santoprete – Ch. O. Tommasi (Hrsg.), *Formen und Nebenformen des Platonismus in der Spätantike*, Heidelberg 2016, 293-316.

G. Sermamoglou-Soulmaidi, *Playful Philosophy and Serious Sophistry*. A Reading of Plato's *Euthydemus*, Berlin–Boston 2014.

A. Sheppard, *Studies on the 5th and 6th Essays of Proclus' Commentary on the Republic*, Göttingen 1980.

—, *Proclus' philosophical method of exegesis*, in: J. Pépin – H.D. Saffrey (éd.), *Proclus, lecteur et interprète des anciens.* Actes du Colloque international du C.N.R.S., Paris 2-4 oct. 1985, Paris 1987, 137-151.

—, *Proclus as exegete*, in: S. Gersh (ed.), *Interpreting Proclus. From Antiquity to the Renaissence*, Cambridge 2014, 57-79.

L. Siorvanes, *Proclus. Neo-Platonic Philosophy and Science*, New Haven and London 1996.

C. Steel, *Le* Sophiste *comme texte théologique dans l'interprétation de Proclus*, in: E.P. Bos – P.A. Meijer (eds.), *On Proclus and his Influence in Medieval Philosophy*, Brill, Leiden–New York–Köln, 1992, 51-64.

—, *Une histoire de l'interprétation du* Parménide *dans l'antiquité*, in: M. Barbanti – F. Romano (a cura di), *Il* Parmenide *di Platone e la sua tradizione*. «Atti del III Colloquio Internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo. Università degli Studi di Catania, 31 maggio-2 giugno», Catania 2002, 11-40.

H. Steinthal, *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern mit besondererer Rücksicht auf die Logik*, Erster Teil, Berlin 1890[2].

I. Tanaseanu-Döbler, *Theurgy in Late Antiquity. The Invention of a Ritual Tradition*, Göttingen 2013.

A. Tonelli (a cura di), *Oracoli caldaici*, Milano 1995.

J. Trouillard, *L'activité onomastique selon Proclos*, in: AA. VV., *De Jamblique à Proclus, neuf exposés suivis de discussions*, «Entretiens sur l'Antiquité Classique», Vandoeuvres–Genève 1975, 239-251.

E. Tsitsibakou-Vasalos, *Gradations of science. Modern etymology versus ancient*, «Glotta. Zeitschrift für griechische und lateinische Sprache» LXXIV (1997/98), 117-132.

S. Ullmann, *La semantica. Introduzione alla scienza del significato*, (ediz. orig. 1962) trad. it. Bologna 1966.

M. Untersteiner, *Problemi di filologia filosofica*, a cura di L. Sichirollo e M. Venturi Ferriolo, Milano 1980; rist. 1992.

V. Valenti, *Una variante d'autore nel* Cratilo, «Studi Classici e Orientali» XLVI 3 (1998), 769-831.

G. Van Riel, *Les hénades de Proclus sont-elles composées de limite et d'illimité?*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 85 (2001), 417-432.

M. Vegetti, *"Athanatizein". Strategie di immortalità nel pensiero greco*, «Aut Aut» 304 (2001), 69-80.

U. Zilioli, *Protagoras and the Challenge of Relativism: Plato's Subtlest Enemy*, Aldershot–Burlington 2007.

Una bibliografia su Proclo continuamente aggiornata di anno in anno è reperibile all'indirizzo:

https://hiw.kuleuven.be/dwmc/ancientphilosophy/proclus/proclusbiblio.html

INDICE DEI CONCETTI RILEVANTI

INDICE DEI PASSI
DEI TESTI ANTICHI CITATI

Nel presente indice, dei passi del *Commento al Cratilo* di Proclo vengono riportati solo quelli che sono citati nel saggio introduttivo del presente volume.

Aristotele

Marino

Michele Psello

Olimpiodoro

Omero

Orione Grammatico

Orphicorum Fragmenta

INDICE DEI NOMI
DEGLI AUTORI ANTICHI E MODERNI CITATI

Nel presente indice non sono inclusi i nomi di Proclo, Platone e dei personaggi del *Cratilo*.

INDICE GENERALE